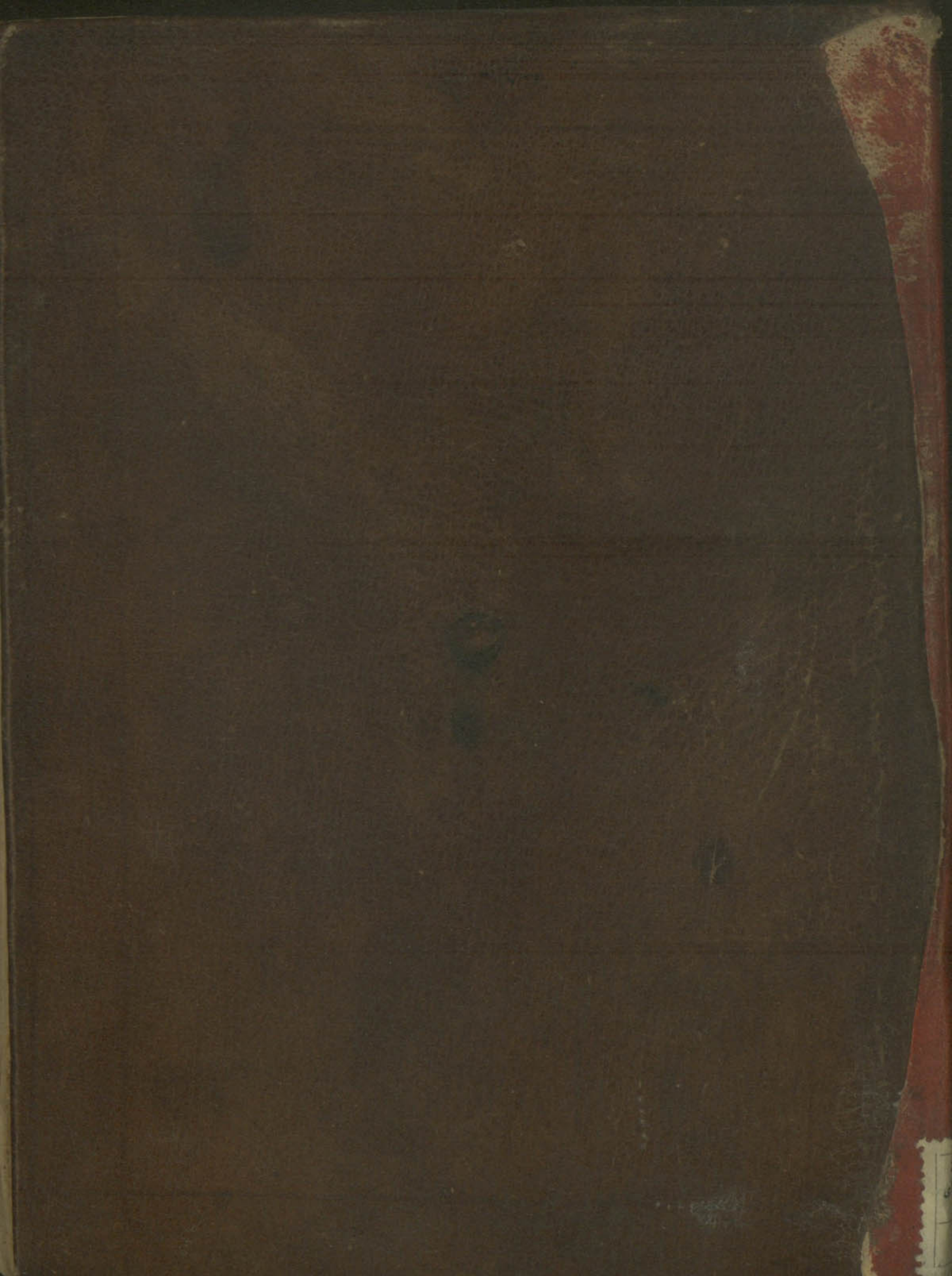


٥٢

خلاصة الوصول فی شرح زبدة الاصول

۶۸۸۶

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب خلاصه الوصول فی شرح زبده الاصول

مؤلف

موضوع

شماره ثبت کتاب ۶۳۳۰۲

شماره قفسه ۴۱۲

خطی - فهرست شده

خ ۱۱۲

٥٢

خلاصة الوصول فی شرح زبدة الاصول

۶۸۸۶

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب خلاصه الوصول فی شرح زبده الاصول

مؤلف

موضوع

شماره ثبت کتاب ۶۳۳۰۲

شماره قفسه ۴۱۲

خطی - فهرست شده

خ ۱۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي شرع لعباده الاحكام وبين لهم الحلال والحرام والصلوة والسلام على سيد الانام محمد المبعوث الى الخاص والعام وآله النجوم الغر الكرام ما ذهب الليالي والايام والشهور والاعوام اما بعد فان الواجب على العباد بعد معرفة الاصول الدينية الاعتقادية ان يتوجهوا الى معرفة الفروع الملية العملية لينتظم بذلك امور معاشهم ومعادهم وذلك لا يتم الا باصول وقواعد بها يتوصل اليها سميت اصول الفقه وقد صنفت فيه كتب كبيرة وصغيرة والفت فيه صحف طويلة وقصيرة الا ان زبدة الاصول من بينها بمنزلة العذب الفرات من ملح اجاج او كوكب دري يتلالا في ليل داج وكيف لا وقد صدرت عمن هو جامع لعلوم الاولين حاو لفضائل الاخرين ليستضيء العالم بانواره كانه علم في راسه نار لا بل كالشمس في نصف النهار لم تر عين الزمان مثله ولم يسمع اذن الدهر شبهه سلمه الله وابقاه وبلغه ما يتمناه فانها مع صغر حجمها ووجازة لفظها جامعة لابواب الفن وفصوله حاوية لفروعه واصوله مشتملة على تحقيقات خلت عنها كتب المتقدمين محتوية على تدقيقات عريت عنها زبر المتاخرين مع كونها احسنها نظما وترتيبا واتمها تحريرا وتهذيبا لكن نهاية ايجازها



اغلقت ابوابها فصارت لآليها مختفية عن الانظار ودررها محتجبة عن الابصار فصرفت عنان الهمة الى ابوابها وفتحت بمفاتيح النظر اقفالها وبحثت عن مشكلاتها ومعضلاتها حتى ظننت انه لم يبق لها من باقية ولم يخف علي منها خافية فشرحتها مع قلة البضاعة وقصوري في هذه الصناعة شرحا يوصل الى كنوزها ويرفع الحجاب عن رموزها بعبارات واضحة وتقريرات لايحة واودعته فوائد لم اجدها بيد احد الى الآن وكشفت فيه عن فرائد لم يطمثهن انس قبلي ولا جان والله اسال ان يوفقني للصدق والصواب وان يجعله ذخرا ليوم الحساب وسميته خلاصة الوصول في شرح زبدة الاصول لا نعبد ولا نستعين الا اياه ولا حول ولا قوة الا بالله وها انا اقبض في شرح الكتاب ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب قال المصنف العلامة والنحرير الفهامة ادام الله تعالى ايامه بسم الله الرحمن الرحيم الهي اصل ما يبتني عليه الخطاب المعهود من اكثر السلف تعقيب البسملة بالحمدلة والمص دام ظله عقبها بمدح الحمد على وجه يفيد وجوب الابتداء به وهو لا يستلزم مخالفة السلف في ترك الابتداء به بعد البسملة ولا مخالفة الحديث في ذلك لان الحمد في الحقيقة اظهار صفات الكمال وهو لا ينحصر في الحمدلة بل مدح الحمد

بسم الله تعالى
الفصل ۱۱۱ ۱۷ ۵ سا
درروز جمعه تا اشتا بنويسيد يکرا کوزه ديکرا در کيسه انداز

حمداً ايضاً فالابتداء به حاصل في ضمنه على وجه اتم واجلى افعل تفضيل من الجهاء وهو الحسن والاصل ما يبتنى عليه الشي وابتنى يتعدى كبنى فهو لبناء الدار والنكرة في الاثبات قد تفيد العموم مجازاً كما سيجي والخطاب الكلام الموجه نحو الغير للافهام والكلام اما تمثيل واما استعارة تبعية واولى قول فصل اى فاصل بين الحق والباطل او مفصول مبين ظاهر الدلالة تبنيه من يخاطب به او مجاز عقلي كقولها فانما هي اقبال وادبار ينتمي اليه اولوا الالباب والانتماء الانتساب وانتسابهم اليه يقولوا نحن اصحاب الكلام الفلاني وفيه مبالغة ولا حاجة الى جعله من باب القلب بان يكون معناه ينتمى الفول اليهم والالباب جمع لب وهو العقل والمعنى احسن كل اصل واساس يبتنى عليه الخطاب واولى كل فصل ينتمى اليه اولوا الالباب حمد من تنزه اى بعد عن وصمة التخايل والقياس والحمد هو الثنا باللسان على الجميل سواء تعلق بالفضائل ام بالفواضل والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب الانعام سواء كان ذكراً باللسان او اعتقاداً بالجنان او عملاً بالاركان فمورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه يعم النعمة وغيرها ومورد الشكر يعم اللسان وغيره ومتعلقه النعمة وحدها فالحمد اعم باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد والشكر على عكس من ذلك فبينهما عموم وخصوص من وجه والوصمة

النقص والتاء للوحدة ويفيد الكلام المبالغة في التنزه والتخايل تكلف اطراف الشي والقياس مساواة الغير له في شي من الصفات وكل منهما من صفات الممكنات والاضافة بيانية او لامية ولم يورد حرف التاكيد كما اورده غيره ايماء الى انه حكم واضح لا يعتريه الشك فضلاً عن الانكار ولم يصرح باسمه تعالى تعظيماً للشان وتطهيراً له عن اللسان وتقدس اى تطهر عن ادراك العقول والحواس فان كل ما تدركه العقول والحواس فالله سبحانه غيره كما قال الله تعالى ليس كمثله شيء والصلوة هي من الله تعالى اللطف والاحسان على افضل من ارسله لتبليغ الاوامر والنواهي الموصول هنا وفيما بعده للاستغراق وفيما قبله للعهد وانما لم يذكر المبلغ اليه قصداً الى التعميم والاختصار واشرف من عرفه اسرار الحقايق كما هي عليه والمراد بالاسرار التي لا تهتدي العقول اليها كقوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم والحقايق الموجودات وآله اصله اهل بدليل اهيل خص استعماله في الاشراف ومن له خطر وروى عن الكسائي انه سمع اعرابياً يقول اهل واهيل وال واويل وآله صلى الله عليه هم الذين عناهم الله تعالى في آية التطهير الذين من انوارهم اى من علومهم على سبيل الاستعارة المصرحة تقتبس اى تستفاد الاحكام المراد بها الاحكام الخمسة وبآثارهم تعرف مسايل الحلال والحرام كانه يريد بالحلال ما عدا

الحرام فيشمل الاحكام الخمسة وللافادة الاختصاص قدم الظرفان فانهم تراجم الوحي وامناء الرحمن صلوات الله عليهم اجمعين ما دامت الفروع مرتبة على الاصول المراد بالفروع الفروع الدينية والاصول مداركها او الاعم والاجناس منقسمة بالفصول وبعد فيقول راجي عفو ربه الغني محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي تجاوز الله عنه هذا يا اخوان الذين ما توفرت عليه دواعيكم وتكثرت اليه مساعيكم جمع السعي على غير القياس من متن متين المتن الظهر وما صلب من الارض وارتفع وهذا الكلام من قبيل سواد اسود وليل اليل محرر الفصول يتضمن خلاصة علم الاصول والخلاصة في الاصل خلاصة السمن وهي ما خلص منه فخذوا اضاعتنا اليكم زبدة والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والزبدة مفعول للفعلين على سبيل التنازع وجيزة اى قصيرة موصلة الى كنوز جمع الكنز وهو في الاصل المال المذخور وهي مستعارة للمسائل المشكلة ونخبة جمع النخب وهي الخيار عزيزة اى قليلة مطلعة على رموز اى مسائله التي اخذها سهل تكفي الاشارة اليها والكنوز اشارة الى المسائل والرموز اشارة الى الدلائل والاول اشارة الى النظريات والثاني اشارة الى الضروريات التي تكفي الاشارة اليها وحذف المفعول في الموضعين للاختصار والجمعان المضافان يفيدان الاستغراق والتمس منكم

يا اخوان

يا اخواني ان لا تبذلوها الى احد الا الى طالب يعرف قدرها اى مرتبتها من بين كتب الفن ولا تزفوها الزف والزفاف ادخال العروس الى بيت زوجها الا الى خاطب يغلي مهرها اى يبذل لها مهراً غالياً والمراد كثرة مطالعتها ومباحثتها والعثور على ما تضمنته مما لا يوجد في غيرها مع ايجاز المباني وجمع المعاني والكلام استعارة تبعية مرشحة بترشيحين او مكنية والترشيحان بحالهما كذا في الحاشية والتمثيل محتمل ايضاً واذا عثرتم اى اطلعتم بخلل فاضح كاشف لعيوبها او وقفتم على زلل واضح فمنوا علينا باصلاح الفساد وترويج الكساد واجركم على الله ولا قوة الا بالله ورتبتها على خمسة مناهج الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وهو بحسب الظاهر لا يقتضي ما يتعدى اليه بعلى فاما ان يكون يتضمن معنى الاشتمال وهذا يحتمل وجهين ان يجعل الترتيب مجازاً في الجعل بقرينة على فيكون المعنى جعلتها مشتملة على خمسة مناهج وان يبقى على معناه ويجعل المضمن حالاً عن المفعول ويكون المعنى رتبتها حال كونها مشتملة على خمسة مناهج واما ان يراد بدخول على هذا الاسلوب الخاص لكن باشرابه الترتيب معنى البناء والمناهج جمع المنهج وهو الطريق الواضح شبه مقاصد الفن بالطرق الواضحة في ان استعمالها يودي الى المطلوب كما ان سلوك الطرق الواضحة يودي الى المطلوب واستعير اللفظ الموضوع

لها بمقاصد الفن على سبيل الاستعارة المصرحة ووجه الحصر ان ما ذكر فيها اما مقصود بالذات او لا الثاني الاول والاول اما يبحث فيه عن نفس الادلة الشرعية او لا الاول الثاني والثاني اما ان يبحث فيه عما تشترك فيها بعضها مع بعض او عما يترجح بعضها على بعض او عن حال المستدل بها الاول الثالث والثاني الخامس والثالث الرابع **المنهج الاول في ذكر المقدمات** المقدمة من قدم بمعنى تقدم وهي مستعارة من مقدمة الجيش لطايفة من الكلام تقدمت امام المقصود لارتباط له به ونفعها فيه وهي ههنا في معرفة حده وبيان ثمرته ومرتبته وموضوعه ووجوبه ومباديه المنطقية ومباديه اللغوية ومباديه الاحكامية المسماة بالمبادي الفقهية اما معرفة حده فلانه لا بد لكل طالب علم ان يتصوره اولا بحده ليكون على بصيرة في طلبه وليستغرق ان يبين المراد بالحد ههنا الا المعرف الجامع المانع واما بيان ثمرته اي فايدته المعتد بها المرتبة عليه فليخرج عن العبث وليزداد جد الطالب فيه اذا كانت مهمة له ولئلا يصرف وقته فيه اذا لم يوافق غرضه واما بيان مرتبته فليقدم ما يجب تقديمه ويؤخره عما يجب تاخيره واما بيان موضوعه فلانه اذا علم ان موضوعه اي شي هو ازداد بصيرة في طلبه واما بيان وجوبه فلئلا يهمله المكلفون ويقدموا على تحصيله واما المبادي فلان المراد بها ما يتوقف عليه العلم من

8

من الامور التي ليست بينة بنفسها بل لا بد من بيانها سواء لم تتبين الا في هذا العلم وهي المبادي الاحكامية ام بينت في غيره وهو غيرها ولا شبهة في ان هذا العلم يتوقف على المنطق لتوقف كل العلوم عليه وعلى اللغة لان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة واما الاحكام فان ذكرت ههنا باعتبار تصوراتها فهي مبادي هذا العلم لانها اجزاء محمولات بعض مسايله كقولنا الامر للوجوب والنهي للحظر فلا بد من تصورها وان ذكرت باعتبار تصديقاتها فهي مبادي هذا العلم فان كانت موضوعات في تلك التصديقات كقولنا الواجب اما موسع واما مضيق فليس البحث عنها لكونها من مبادي هذا العلم لكونها من مبادي الفقه وكان الانسب ان يبحث عنها الفقهاء ولذلك سميت مبادي فقهية لكن لما جرت عادة الاصوليين بالبحث عنها استطرادا اكتفى الفقهاء به عنها وان كان محمولات فيها فهي المبحوث عنها في الفقه كقولنا التسليم واجب ونصاب الذهب عشرون دينارا هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع وفيه اي في المنهج الاول مطالب **المطلب الاول** في نبذ اي شي يسير من احواله [illegible] اي احوال هذا العلم كحده وثمرته ومرتبته وموضوعه ووجوبه ومباديه المنطقية فاخذ يتكلم في حده ولما كان اصول الفقه مركبا

9

اضافيا في الاصل علما في الحال وكان له بكل اعتبار حدا اراد ان يشير الى حده بكل من الاعتبارين فبدا بحده باعتبار الاول فقال علم هذا العلم في الاصل مركب اضافي ولما كان معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه عرف كل جزء منه على حده مشيرا الى حد الجزء الاول بقوله فالاصول في الاصل ما يبتني عليه شي وفسر الاصل بمعناه اللغوي لا بالادلة لئلا يخرج عنها المباحث التي ليست بادلة كمباحث الاجتهاد ولا يحتاج الى ان ينقل عن معناه الاصلي الى ما يتناول جميع المباحث ادلة كانت او غيرها ثم يجعل علما كما احتاج اليه من فسرها بالادلة نعم لا بد من تقدير مضاف في قولنا اصول الفقه ليصح تفسيره بالعلم بالقواعد اي علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد الخ والى تعريف الجزء الثاني بقوله والفقه في الاصل الفهم وفي الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فعلا او قوة قريبة منه فقوله العلم بالاحكام شامل للاحكام الحسية والعقلية كما انه شامل للشرعية وبقوله الشرعية خرج غيرها وبقوله الفرعية خرجت الاحكام الشرعية الغير الفرعية عن ادلتها الاجمالية وزاد قوله فعلا او قوة لئلا يتوهم ان المراد من العلم بالاحكام العلم بها بالفعل والتقييد بالقريبة ليخرج القوة البعيدة فانه ليس من الفقه في شي بل لا بد من التهيؤ للاستنباط بحيث متى اراد استنبط واعلم ان المركب كما كان له اجزاء مادية فكذا يكون له جزء صوري وقد عرفت

10

الاجزاء المادية لاصول الفقه فاعلم ان الجزء الصوري له هي الاضافة التي تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه سواء كان باعتبار معناه المطابقي كما في غلام زيد وعلم زيد او باعتبار معناه التضمني كما في المشتقات وما في حكمها نحو مكتوب زيد فاذا اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه من حيث يبتني عليه ولم يتعرض له المص دام ظله اذ ليس من خصوصيات هذا المركب بل هو من مدلول المركب الاضافي مطلقا ولما كان ههنا مظنة ان يقال ادلة الفقه انما هي الامارات وهي لا تفيد الا الظن فلا يصح تعريفه بالعلم اجاب عنه المص دام ظله فقال وعلميتها اي علمية الاحكام مستفادة عنها اي عن الادلة مع ظنيتها اي لانها امارات بناء على قاعدة التصويب وهي ان كل مجتهد مصيب ظاهرة لان كل من اجتهد في مسئلة فادى اجتهاده الى حكم قطع بانه حكم الله في حقه وحق مقلده بناء على تلك القاعدة وبدونه اي بدون البناء عليها خفية اذ على القول بالتخطية وهو ان المصيب واحد لا يحصل له الا الظن بانه حكم الله تعالى الا ان يراد الظاهرية اي ظاهرية الاحكام من الادلة فمعنى العلم بالحكم هو القطع بانه حكم ظاهري من هذا الدليل ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف وكان دلالة لفظ العلم على ظهور الاحكام من الادلة اظهر من دلالة لفظ الظهور عليه فلعله لاجل هذا لم يقل ظهورها مع انه اخصر او يراد من العلم بالاحكام ظنها لا القطع

11

بها فخرجت القطعيات وعلم جبرئيل وعلم النبي والائمة عليهم السلام وما سياتي
من خروج علم جبرئيل بحرف المجاوزة فهو على تقدير ان يراد بالعلم في الحد العلم
القطعي او الاعم منه ومن الظني او يراد بالعلم بالاحكام القطع بتعين
العمل بها والافتاء بها لا القطع بانفسها هذا هو المشهور في تفسير
قولهم ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وفيه من البعد ما لا يخفى وربما
قيل ان تلك العبارة من المصوبة اوردوها في كتبهم الاصولية والمخطئة
اوردوها غافلين عن مؤداها وهذا ابعد الوجوه فقد ذكر المص في اصل
الكتاب وجوها ثلثة من الجواب وخير الوجوه الثلثة اوسطها وهو ان
يراد بالعلم بالاحكام ظنها لا القطع بها لانه وان كان تجوزا الا انه
تجوز مشهور في الشرع كما صرح به في الحاشية والقرينة عليه ان المراد بالادلة
انما هي الامارات ولما اتجه خروج القطعيات عن الحد اجاب عنه بقوله
والقطعيات ليست فقهيا فلا باس بخروجها عن حده ومن ثمة لا
اجتهاد فيها كما ينطق به حده اي حد الاجتهاد بانه استفراغ الوسع
في تحصيل الظن بحكم شرعي فالاحسن ان يراد بالعلم هٰهنا الظن ليطابق
حد الاجتهاد فان قلت فما فائدة التعبير عنه بالعلم قلت لعل فائدته
التنبيه على انه يؤل الى العلم بيقين العمل والافتاء بها واعلم انهم اختلفوا
في ثبوت الكلام النفسي فاثبته الاشاعرة ونفاه الامامية والمعتزلة

وسياتي انشاء الله تعالى فالمثبتون يريدون بالاحكام الخطابات التي هي
الكلام النفسي ويجعلون الكلام اللفظي دليلا عليها ويقولون ان قوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه ادلة على الخطابات النفسية التي هي الاحكام ولهذا يعرفون الحكم
بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كما سيجيء انشاء الله تعالى
والنافون يريدون بالاحكام المسائل والخطابات اللفظية دلائلها
اذ ليس عندهم الا الخطابات اللفظية والى هذا اشار بقوله ويراد
بالاحكام المسائل فالمسئلة مثل صلوة الجمعة واجبة الان والدليل
عليها قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله ولامها اي لام الاحكام جنسية
لا يدل الا على بعض الاحكام لا استغراقية يدل على كلها اذ التهيؤ القريب
للاحاطة بالكل متعذر اي ان حمل الاستغراق على الحقيقي او متعسر
ان حمل على العرفي والتردد اي تردد الفقهاء في البعض اي في بعض
المسائل ثابت لتعارض الادلة فلا يتمكنون من تحصيل الظن في الكل
فدخل علم المجتهد المتجزي في التعريف بل لو قيل ان اكثر المجتهدين متجزون
والمجتهد في الكل نادر لم يكن بعيدا غاية ما في الباب ان يكون التجزي مقولا
بالتشكيك وسياتيك بيان جواز التجزي انشاء الله تعالى وكما دخل
علم المتجزي في التعريف فكذا صح لا ادري عن من هو فقيه بالاجماع اما

على تقدير التجزي فظاهر واما على تقدير عدمه فلان التهيؤ القريب للاحاطة
بالكل لا يستلزم حصول العلم بالفعل نقل انما لك سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ست وثلثين منها لا ادري والحاجبي بعد ما عرف الفقه بالعلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال قال
واورد ان كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع لم ينعكس
لثبوت لا ادري واجيب بالبعض ويطرد لان المراد بالادلة الامارات
ولا امارة للمقلد لان المراد بها ما يوجب القطع بوجوب العمل بمقتضى
ظنه المستفاد منها وامارة المقلد لا تفضي الى العلم لانه لا يظن الا ظنا
لا يوجب علما ولا عملا او بالجميع وينعكس لان المراد بالعلم تهيؤه للجميع وهو
لا يستلزم العلم بالفعل كما عرفت فقد ظهر مما مران المص دام ظله يختار
الشق الاول من السؤال لكنه يقول المستنبط لبعض المسائل مجتهد فيه
مقلد في غيره فعلم المتجزي داخل في التعريف من حيث انه مجتهد خارج عنه
من حيث انه مقلد ولا استحالة فيه واما علم المقلد من حيث هو مقلد
وعلم جبرئيل مثلا فخرج كلاهما عن التعريف بحرف المجاوزة اما خروج
علم المقلد فلان المتبادر من كون الشيء ناشيا عن شيء حصوله عنه من
غير واسطة واما خروج علم جبرئيل ع فلانه لا يكون عن دليل وكذا علم النبي
والائمة عليهم السلام لان علومهم ايضا ليست عن اجتهاد ويمكن اخراج علومهم بما

اخترناه من ارادة الظن من العلم لانهم قاطعون بالاحكام لا ظانون
كما سيرد عليك انشاء الله تعالى في مبحث الاجتهاد ولا حاجة الى ضم
قولنا بالاستدلال الى التعريف بعده اي بعد حرف المجاوزة ليخرج علم
جبرئيل عليه السلم وعلم المقلد كالحاجبي اي كما ضمه الحاجبي الى التعريف بعد
حرف المجاوزه ويراد بالادلة التفصيلية المذكورة في التعريف الادلة
الاربعة المعروفة وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل
واما القياس فليس من مذهبنا فانه باطل عندنا وستسمع ابطاله
في موضعه انشاء الله تعالى فصل ما مر كان حد اصول الفقه مضافا
واما حده علما فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام
الشرعية الفرعية والصفة مشعرة بالاختصاص اي الممهدة
للاستنباط المذكور لا التي ليست ممهدة لذلك فسلم الطرد من
دخول العربية والمنطق في التعريف فانهما ليسا ممهدين للاستنباط
المذكور وفوائد القيدين الاخيرين قد ظهرت مما تقدم قال الحاجبي اما
حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية واورد عليه ان تحديده ليس من جهة كون
اسمه مشعرا بمدحه بل غرض الحد افادة تصوره لا غير وايضا فالمنطق
والعربية داخلان في هذا الحد لانه يتوصل بهما الى استنباط غير الاحكام

الشرعية يتوصل بها اليها ايض واجيب عن الاول بانه وان لم يكن غرضا
اصليا لكنه مقصود للمعرف في الجملة وعن الثاني بان المتبادر من
التوصل هو التوصل القريب والمنطق والعربية من الاسباب البعيدة
لكن يبقى النقض ببعض مسايل العربية اذ قد يكون سببا قريبا لاستنباط
الاحكام الشرعية وان لم يكن ممهدا له ومباديه من المنطق والكلام
والعربية والاحكام اورد من التبعيضية لان كل مسايل العلوم الثلثة
ليست مبادي لهذا العلم بل كل واحد بعضها اما الاحكام فالمراد بها
الخمسة كلها فينبغي ان يقرأ بالرفع عطفا على البعض المستفاد من
حرف التبعيض كما قالوه في قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا ان المبتدا
هو البعض المستفاد من حرف التبعيض على تقدير بعض الناس قالوا ولو
جعل خبرا لما بعده وهو من يقول لعرى عن الفايدة اللهم الا ان يحمل الكلام
على التعجب ثم ان الحاجبي جعل المنطق من المبادي الكلامية مع ان
نسبته الى الاصول والكلام واحدة ووجهه بان الكلام لما كان
رئيس العلوم الشرعية وكان محتاجا الى المنطق نسب اليه تفخيما لشانه
وفيه ان المنطق اله لجميع العلوم فلذلك عدل عنه المص دام ظله وعلى
انا قد بينا لك فيما سبق احتياج هذا العلم الى المنطق والعربية والاحكام
واما احتياجه الى الكلام فلتوقف حجية الكتاب والسنة والاجماع على

معرفة الله ومعرفة صفاته ككونه قادرا عالما حيا مريدا متكلما سميعا
بصيرا وعلى معرفة رسوله صلى الله عليه واله وعلى صدقه المتوقف على
دلالة المعجزة عليه والبحث عن هذه الامور انما يكون في علم الكلام وانما لم
يورده المص دام ظله في المقدمة كما اورده طرفا من المنطق والعربية فيها
مع ان توقف هذا العلم عليه اكثر من توقفه عليهما لانه لعظم شانه
ورفعته مكانه اجل واعلى من ان يجعل مقدمة لعلم اخر مع كثرة ابوابه
وتشعب فصوله ودقة مباحثه واحتياجه الى الافكار الصائبة
والانظار الباقية التي لا تتيسر تبيينه الا لواحد بعد واحد بعد توفيق
من الله تعالى ومرتبته اي مرتبة علم الاصول التي ينبغي للطالب ان
يحصله فيها بعد تحصيل العلوم الثلثة الاولى اعني المنطق والكلام
والعربية لان الدليل الدال على تاخره عنها بالذات كما مر يدل على
تاخره عنها بالرتبة ايض وهو كونها في التقدم بالشرف وانما قال بعد
الثلثة الاول لما مر من ان المبادي الاحكامية ليست علما براسها
بل من المبادي التصورية التي لا يذكر الا فيما هي مبادي له واعلم ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية التي تلحقه من غير واسطة في
العروض فان ما يثبت لشيء بواسطة الغير انما هو من الاعراض الغريبة
والمراد بالعرض الذاتي الخارج عن الشيء المحمول عليه واذا تمهد هذا

فنقول موضوعه اي موضوع هذا العلم دلايل الفقه وهي الكتاب
والسنة والاجماع ودليل العقل لان هذا العلم يبحث فيه عن اعراضها الذاتية
لكن لا مطلقا بل من حيث الاستنباط اي من حيث انها تستنبط عنها
الاحكام الشرعية الفرعية فانها لا من هذه الحيثية ليست موضوعا
للاصول فان قلت لما كان الاستنباط قيدا للموضوع كان بيان الثبوت
له فلا يكون من الاعراض الذاتية المطلوبة في هذا الفن وهو ظاهر اذ لا
معنى لقولهم الكتاب حجة والسنة حجة والاجماع حجة الا انها يستنبط
منها الاحكام الشرعية قلت ما قيد به الموضوع هو صلاحية الاستنباط
والذي يبحث عنه في هذا الفن هو نفس الاستنباط فلا اشكال به وغايته
شيئان الفوز بالسعادة الدينية والترقي عن حضيض التقليد
الى ذروة الاجتهاد شبه الهيئة المنتزعة عن الترقي من مرتبة التقليد
الى مرتبة الاجتهاد بالهيئة المنتزعة عمن صعد من قرار الارض عند
منقطع الجبل الى فوق الجبل على طريقة الاستعارة التمثيلية ثم ان
هاتين الغايتين انما يحصلان من هذا العلم اذا استعمل فيما وضع
لاجله وهو استنباط الفروع من الاصول وانما قيد بذلك لان معرفته
من دون استعماله فيما وضع لاجله لا يرفع صاحبه عن حضيض التقليد
الى ذروة العلم ووجوبه اي وجوب تحصيله كفائي لا عيني لان

لاجل الواجب الكفائي فهو واجب كفائي وكلما يكون تحصيله لاجل الواجب
الكفائي فهو واجب كفائي اما الكبرى فظ اذ ليس وجوب المغيا زايدا
على وجوب غايته واما الصغرى فلان تحصيله لاجل تحصيل الفقه وهو
واجب كفائي لا عيني لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والقايل
بالعينية ههنا هو القايل بالعينية هناك وهو مع انه شاذ نادر
نادر يكذبه العقل والنقل اما النقل فلما مر من اية النفر واما العقل
فلانه لو كان واجبا عينيا لوجب على كل احد الاشتغال بتحصيله
وهو حرج منفي بالاصل ولقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
واليه اشار بقوله ولزوم الحرج ظاهر واستدل العلامة طاب ثراه
على كونه واجبا كفائيا بتوقف الاجتهاد الواجب الكفائي عليه وكلما يتوقف
الواجب الكفائي عليه فهو واجب كفائي ويقدح في كلية كبراه
المعارف الخمس وهي التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد
لتوقف الاجتهاد عليها مع ان وجوبها عيني فان قلت مراد العلامة
ان كلما يتوقف عليه الواجب الكفائي فهو واجب كفائي من حيث
توقف الواجب الكفائي عليه لا مطلقا والمعارف الخمس كذلك قلت
فيصير المدعى ان وجوب علم الاصول كفائي من حيث توقف الاجتهاد

٢٠

الواجب الكفائي عليه ولا نزاع لاحد في هذا ويمكن ان يقال ليس غرض العلامة
ابطال كلام الخصم بل بيان الحقيقة الحال لئلا يتوهم انه غير واجب وسوق
كلامه في النهاية يشعر بهذا لكن ظاهر كلامه في التهذيب يأباه لما
تقرر من رجوع كل من النفي والاثبات الى القيد اللهم الا ان يصير في
الاوسط وتحصيله له بان يقال علم الاصول يتوقف عليه الواجب الكفائي
وتحصيله لاجله فقط وكلما يتوقف عليه الواجب الكفائي وتحصيله لاجله
فقط فهو واجب كفائي وح لا يرد المعارف الخمس لان تحصيلها ليس
لاجل تحصيل الواجب الكفائي بل وجوبها في نفسها لكن يرد ان هذا
كاف في اثبات الدعوى فيلغوا الباقي اذ يكفي ان يق علم الاصول تحصيله
لاجل تحصيل الواجب الكفائي وكلما يكون تحصيله لاجل تحصيل الواجب
الكفائي فهو واجب كفائي فلا حاجة الى ضم قولنا يتوقف عليه الواجب
الكفائي الى الاوسط **فصل** قد فرغ المص دام ظله من تحديد العلم وبيان
ثمرته ومرتبته وموضوعه ووجوبه وهذا اوان الشروع في مباديه
المنطقية الا انه لما اخذ العلم والدليل في تعريف الفقه ولم يفسرهما
عقد هذا الفصل وعرفهما فيه ليكون تتمة للسابق وتوطية للاحق
اذا تقرر هذا فنقول الدليل لغة يقال المرشد وهو لمعنيين الناصب
لما يرشد به والذاكر له ويقال لما به الارشاد كما صرح الامدي في الاحكام
حيث

٢١

حيث قال اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب
للدليل وقيل هو الذاكر له وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وكلام الحاجبي
حيث قال الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر وما به الارشاد
يحتمل وجهين ان يحمل على كلام الامدي بان يجعل ما به الارشاد عطفا على المرشد
وان يجعل الثلثة تفسيرا للمرشد فان ما به الارشاد يقال له المرشد
مجازا فيقال الدليل على الصانع هو الصانع او العالم اذ العالم هو الذاكر
والدليل عندنا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اي في صفاته واحواله
الى مطلوب خبري والامكان ماخوذ في التعريف لادراج الدليل المغفول
عنه فانه لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وتقييد النظر بالصحيح
لان الفاسد لا يتوصل به اليه والخبري ماخوذ في التعريف لاخراج
الحد عنه فلو اطلق لاختل الطرد بدخول الحد ولم يقل الى العلم بمطلوب
خبري ليدخل الدلائل الشرعية باجمعها اذ اكثرها امارات والدليل
عند غيرنا قولان فصاعدا يكون عنه قول اخر فلم ينقل عنهما اشعارا
بان الهيئة التركيبية لها دخل في تحقق القول الاخر فاما ان لا يقيد
التعريف بالاستلزام كما قلنا يكون عنه قول اخر فدخلت الامارة فيه
كما دخلت في الاول او تقييده به وتقول بدل يكون يستلزم لذاته قولا
اخر فخرجت الامارة عنه لان افادتها الظن ليست بطريق الاستلزام

٢٢

لان الظن لا يرتبط بالامارة ارتباطا عقليا والقولان قضيتان اما ملفوظتان
او معقولتان بالاشتراك اللفظي او بالحقيقة والمجاز والمتبادر من القول
الاخر ان يكون مغايرا لكل منهما فخرجت القضية المركبة من الحد واغا... ...
فصاعدا ليتناول القياس المركب فقد ظهر لك مما مر ان العالم مثلا
دليل عند الاصوليين على اثبات الصانع وعند غيرهم العالم حادث
وكل حادث له صانع فهم يطلقون الدليل على المفرد وهل يطلقونه على
على القضية غير معلوم وظهر ايضا ان الدليل المفيد للعلم يفيده بطريق
الاستلزام والمفيد للظن وهو الذي يعبر عنه بالامارة يفيده لا بطريق
الاستلزام كما مر وابو الحسن الاشعري لا يفرق بينهما اي بين المفيد للعلم
والمفيد للظن في عدم الاستلزام فانه ذهب الى انه ليس بين شيئين
ارتباطا عقليا بل الله سبحانه يوجد بعض الاشياء عقيب بعض
من غير استلزام والنظر والفكر يجريان مجرى المترادفين عند المنطقيين
واعم واخص عند الاصوليين فان الفكر هو انتقال النفس في المعاني الى المعاني
انتقالا بالقصد فان قصد منه طلب علم او ظن يسمى نظرا والا فلا
كحديث النفس وبهذا صرح الامام في المسائل والمشهور عند المنطقيين
في تعريفهما ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول وينتقض عكسا
بالتعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها اذ لا ترتيب فيهما ولهذا
اعرض

النظر والفكر

٢٣

في بيان تحديد العلم

اعرض المص دام ظله فقال والنظر تامل معقول لكسب مجهول والتامل
هو الملاحظة وهي تجيء في المفرد كما تجيء في المركب سواء كان معرفا كالتعريف
بالفصل وحده او بالخاصة وحدها كما مر او دليلا كالعالم في قولنا العالم
متغير واثر المعقول على المعلوم ليتناول دلائل الفقه من غير تكلف لان
المعقول هو المدرك بالعقل سواء كان مدركا بالادراك التصوري او
التصديقي الظني او القطعي بخلاف المعلوم فانه يختص بالقطعي والمجهول
اعم من ان يكون مجهولا تصوريا او مجهولا تصديقيا واعلم ان النفس اذا
توجهت الى تحصيل مجهول بالنظر لا بد لها من حركتين اما الحركة الاولى فمن
المطلوب الى المبادي المناسبة له واما الحركة الثانية فمن المبادي الى المط
فالقدماء ذهبوا الى ان النظر هو مجموع الحركتين والمتاخرون الى انه الحركة
الثانية وحدها او الترتيب لازمها ولهذا عرفوه به كما مر والظاهر من
كلام المص قدس الله روحه هو الاول اذ به يحصل المط لا بالحركة الثانية
وحدها والعلم قد اختلف في تحديده فقيل يحد وقيل لا يحد اما القائل
بانه يحد فقد اختلفوا في كيفية تحديده لوقوع الخلاف في ان العلم بالشيء
هل يستلزم وجوده في الذهن ام لا بل هو تعلق او صفة ذات تعلق
بالمعلوم بها ينكشف عند العالم من دون ان يقتضي وجود المعلوم في
الذهن فالحكماء والمحققون من المتكلمين كالمحقق الطوسي قدس سره على

٢٤

على الاول جمهور المتكلمين على الثانى وعلى الاول لا نزاع فى انا اذا علمنا شيئًا
فقد تحقق امور ثلثه صورة حاصلة فى الذهن وحصول تلك الصورة فيه
وقبوله لتلك الصورة ولاجل ذلك اختلف الاولون فى ان العلم اى هذه
الثلثه فمن قال بالاول جعله من مقولة الكيف وعرفه بما اشار اليه المص بقوله
صورة حاصلة عند المدرك سواء كانت فى النفس الناطقة او كانت
حاصلة فى آلاتها وهذا يتناول التصورات والتصديقات والظنيات
والقطعيات والجهليات هذا هو المشهور والمذهب ان التصور الا انه
كلام ظاهرى وتشبيه للامور الذهنية بالامور الخارجية والتحقيق الذى
لا يعتريه الشك ان العلم من مقولة المعلوم فيتحد ان ذاتًا ويتغايران
اعتبارًا كما سيجى تحقيقه انشاء الله تعالى فالعلم بالكيف كيف وبالكم
كم وبالجوهر جوهر وبالعرض عرض والجوهرية والعرضية انما يثبتان
للاشياء بالقياس الى الوجود الخارجى كما حقق فى موضعه ومن قال
بالثانى جعله من مقولة الاضافة وعرفه بما اشار اليه المص بقوله او حصولها
اى حصول الصورة عنده اى عند المدرك والقائلون بانه الصورة الحاصلة
ربما يعرفونه بهذا التعريف تنبيهًا على ان الاضافة لازمة لها ومن قال
بالثالث جعله من مقولة الانفعال وعرفه بانه انفعال النفس من الصورة
الحاصلة فيها وتركه المص لانه لم يشتهر اشتهار الاولين والقائلون بان

ذاتًا

اعتبارًا

العلم

٢٥

العلم بالشى لا يستلزم وجوده فى الذهن وهم المتكلمون قد يخصونه بالتصديق
اليقينى وقد يفسرونه بما يشمل التصور والتصديق الجازم الثابت المطابق
للواقع المسمى باليقين فمنهم من عرفه بما يتناول الاحساس كما اشار
اليه المص بقوله او صفة توجب لمحلها تمييزًا لا يحتمل النقيض فقوله
صفة يتناول السواد والشجاعة والجبن وغيرها وخرجت بقوله توجب
لمحلها تمييزًا فانها توجب لمحلها تميزًا لا تمييزًا وقوله لا يحتمل النقيض
لاخراج الظن والجهل المركب والتعليد والتصورات لا نقايض لها
فانطبق الحد على المحدود وعلى هذا الحد اعتراض مشهور وهو لزوم عدم
كون شى من التصور والتصديق علمًا بل الصفة الموجبة لهما فاما ان يلتزموا
ذلك او يغيروا التعريف بانه تميز لا يحتمل النقيض فدخل الاحساس
بالحواس الظ فى هذا التعريف فانهم لم يخصوا التمييز بالامر المعنوى
ومنهم من عرفه بحيث لا يتناول الاحساس كما اشار اليه المص بقوله او صفة
يتجلى بها امر معنوى لمن قامت به فخرج الاحساس بالحواس الظ
لان تمييزها للامور العينية لا للامور الذهنية فالفرق بين هذا
التعريف والتعريف الاول هو ان الاول شامل للاحساس دون الثانى
وكما لا يرد الاعتراض المشهور على الثانى بناء على اخذ قيد الانجلاء فيه
دون التمييز لا يرد على الاول فان المراد بالتمييز اى تمييز الغير للمحل هو الانجلاء
بالتمييز

فخرج

٢٦

لا غير فان لفظ المصدر يطلق ويراد به الاثر الحاصل منه فاطلق التمييز واريد
به الامتياز لا امتياز المحل بل امتياز الغير له ولهذا عبر عنه بالتمييز وحاصله
وما صفة توجب لمحلها امتياز شى له بحيث لا يحتمل النقيض واما
القائلون بانه لا يحد فمنهم من قال لغيره لانه لا يعرف له لازم ذهنى بين
الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداه ولا يصلح للتعريف لازم
الا اذا كان كذلك والعلم من هذا القبيل وفيه نظر ومنهم من قال انه ضرورى
من وجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور
فيكون معلومًا لا بالغير وهو الضرورى وثانيهما ان علم كل احد بانه موجود
ضرورى اى معلوم بالضرورة وهذا علم خاص وهو مسبوق بالعلم المطلق
والسابق على الضرورى ضرورى فالعلم المطلق ضرورى والجواب عنهما
ان الحاصل فى الصورتين ليس الا علمًا جزئيًا متعلقًا بالشى لكن فرق
بين حصول الشى وتصوره وبداهة الاول لا تستلزم بداهة الثانى
كيف والاول هو وجوده الاصلى والثانى هو وجوده الظلى والى هذا
اشار بقوله ومعلوميته مما علم به وعلم كل احد بوجوده لا يوجب
دورًا ولا بداهة اذ حصول الشى غير تصوره فمناط الجواب هو
الفرق بين الاصلى والوجود الظلى وهذا هو المستفاد من قوله اذ حصول
الشى غير تصوره ولا دخل لما قبله فيه لكن ذكره اشارة الى تعريض الوجهين

الخصم

٢٧

للخصم وتعريضا للحاجبى بان الجواب عنهما واحد وهو الفرق المذكور
وكان ينبغى ان يوخر هذا الكلام عن قوله وامتناع النقيض لعادة
او حس كما لا يخفى ولما اعترض على الحد الثالث بخروج العلوم العادية
والحسية ككون الجبل حجرًا فانه علم ويحتمل النقيض لجواز انقلاب الحجر ذهبًا
لثبوت القادر المختار اشار المص دام ظله الى الجواب عنه فقال
وامتناع النقيض لعادة او حس لا ينفيه الامكان الذاتى
نظرًا الى قدرة الله سبحانه فانقلاب الحجر ذهبًا وان كان ممكنًا
نظرًا الى قدرة الله سبحانه لكن انتفاءه من الامور العادية القطعية
التى لا يشك فيها وقد يظن منافاة مطلق التجويز وان كان نظرًا
الى قدرة الله سبحانه لا نظرًا الى العادة الجزم لان تجويز النقيض لا
يجامع الجزم بعدمه ويويد تجويزه ان سبب العلم العادى استمرار العادة
وعدم خرقها لكنها قد انخرقت مرارًا كثيرة بمعجزات الانبياء وكرامات
الاولياء ودعوة اهل الدعاء فلم يبق لنا وثوق بانها لا تنخرق فيما بعد
واذا جاز انقلاب العصا حية بمعجزة نبى جاز انقلاب الحجر ذهبًا كرامة
ولذا نعم لنا ظن قوى متاخم للعلم بعدم وقوع ذلك فى هذا الوقت واشدة
قرب هذا الظن من العلم نحسبه علمًا كما قاله بعض الحكما فى الحدسيات و
والتجريبات كذا فى الحاشية وفيه ما فيه لان كلام هذا الظان يوى

الى عدم الجزم بالحسبيات وذلك باطل قطعا والسر في ان مطلق التجويز
لا ينافي الجزم هو ان التجويز بالنظر الى الغير وهو قدرة الله تعالى وذلك
لا ينافي القطع بالانتفاء في الواقع وخرق العادة بمعجزة نبي او كرامة
ولي او دعوة اهل الدعاء لا ينافي القطع ببقاء الحجر على حاله عند عدمها
وامثال تلك الخيالات تشكيك في البديهيات مردود قطعا ثم
العلم ان كان اذعانا بنسبة فتصديق والا فتصور اختلفوا
في ان التصديق هل هو بسيط او مركب فذهبت القدماء الى الاول
والمتاخرون الى الثاني ثم القايلون بالتركيب اتفقوا على انه مركب من التصورات الثلث
تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية والحكم
ولكنهم اختلفوا في ان الحكم هل هو ادراك كما ذهب اليه جماعة منهم
او فعل من افعال النفس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي فعلى الاول
يكون التصديق قسما من العلم دون الثاني والقايلون بالبساطة اختلفوا
في ان التصديق هل هو مشروط بتصورين فقط او مشروط بثالث
ايضا هو تصور النسبة الحكمية فذهب القدماء الى الاول والمتاخرون
الى الثاني ونبهوا عليه بانا قد ندرك الموضوع وندرك المحمول ونشك
في ثبوته له ولا شبهة في ان ادراك النسبة المشكوك فيها مغاير لادراك
الطرفين فيثبت ثلث ادراكات قبل التصديق ثم انهم اختلفوا في

ان التصديق هل هو ادراك مغاير للتصور مغايرة بالذات او باعتبار
المتعلق فقط فالقدماء اختاروا الاول والمتاخرون الثاني والمصنف دام
ظله اختار مذهب القدماء في بساطة التصديق في كونه علما وفي كونه مشروطا
بتصورين فقط وفي مغايرته للتصور مغايرة ذاتية حيث جعل التصديق
هو نفس الاذعان الذي هو قسم من العلم وجعله متعلقا بالنسبة لا
بوقوعها او عبر عنه بالاذعان لا بادراك ان النسبة واقعة كما عبر عنه
من ذهب الى ان المغايرة بينهما باعتبار المتعلق فقط فالمدرك في
صورة التصور والتصديق واحد والاختلاف بنحو الادراك فالمتصور
في صورة الشك هو المذعن به في صورة التصديق فيتعلق الاذعان
بما تعلق به الشك لكنهما لا يجتمعان بل يزول غير الشك فيتعلق به
الاذعان والتصور امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى يتعلق التصديق
بل بنفس التصديق وبالتصور ايضا لكن لا باعتبار وجودهما الاصيل
بل باعتبار وجودهما الظلي ولا استحالة فيه ولا ينافي تعلق التصور
بنفس التصديق باعتبار وجوده الظلي كونهما نوعين متغايرين ولا
كون العلم والمعلوم متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار لان المراد
بالاتحاد بالذات هو الاتحاد بالموصوف لعني بذلك انه هناك شيئا
واحدا علم باعتبار معلوم باعتبار فاذا حصل في ذهنك صورة

بيان اتحاد العلم مع المعلوم

الفرس فباعتبار انه صورة ذهنية علم ومع قطع النظر عن كونها صورة
ذهنية معلوم فصورة الفرس الحاصلة في الذهن متحدة مع ماهيتها
التي هي المعلوم وان شئت زيادة توضيح فانظر في المراة فانها باعتبار
انها صقيل مراة ومع قطع النظر عن الصقالة حديد فالمراة والحديد متحدان
فانهما متغايران اعتبارا وهذا هو المراد بقولهم العلم والمعلوم متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار ثم انظر ايها الطالب لتقاييل المطالب في
مرات قلبك وفطنك لا تجد فرقا بين تصور التصديق وتصور الفرس
في ان صورة كليهما صورة علمية موجودة في الذهن بالوجود الاصيل وماهية
كليهما موجودة بالوجود الظلي وانت لا تنكر اتحاد صورة الفرس مع
ماهيته فلم تنكر اتحاد صورة التصديق مع ماهيته وتقول يلزم ههنا
اتحاد التصور مع التصديق ولا تقول هناك يلزم اتحاد التصور مع
الفرس مع ان تصور التصديق ليس الا صورته العلمية كما ان تصور الفرس
هو صورته العلمية فكما ان الاتحاد ههنا جايز فان الاتحاد هناك جايز
فان كل ما هو موجود في الذهن بالوجود الظلي فان صورته موجودة فيه بالوجود
الاصيل الا انه ظل باعتبار الماهية اصيل باعتبار الصورة وصورته
متحدة مع ماهيته بالذات مغايرة لها بالاعتبار وباعتبار الصورة
علم وباعتبار الماهية معلوم فكن على بصيرة في هذا المقام فانه مما زل

فيه الاقدام ثم ان كان التصديق مسبوقا بثلث تصورات كان اجزاء
القضية اربعة المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية والنسبة
التامة الخبرية واذا كان مسبوقا بتصورين فقط كان اجزاؤها ثلثة
ثالثها النسبة المتصورة في صورة الشك المذعن بها في صورة التصديق
وقد يطلق التصديق وهو القضية وكل اي كل واحد من كل ويراد به المصدق به
منهما غير بديهي للكسبي ولا كسبي للبديهي يعني ليس كل التصورات
ولا كل التصديقات بديهيا حاصلا بلا نظر للكسبي اي لوجود الكسبي
من كل منهما بالضرورة وكذا ليس كل التصورات ولا كل التصديقات
كسبيا حاصلا بالنظر للبديهي اي لوجود البديهي من كل منهما بالضرورة
وايضا لو كان الكل من كل منهما كسبيا لامتنع الاكتساب اذ لا بد
من تصور المط بوجه ما ليمكن تحصيله بالكسب والمفروض ان ذلك
الوجه السابق على الكسب مجهول لكونه نظريا فيلزم طلب المجهول المطلق
واليه اشار بقوله ولزوم طلب المجهول المطلق معطوفا على المجرور
قبله وفيه ان هذا الوجه انما يدل على امتناع كسبية مجموع التصورات
او التصديقات ولا يدل على امتناع كسبية كل واحد منهما فجاز ان
يكون كل التصديقات باسرها كسبية والتصورات كلها بديهيا
او بعضها كسبيا وبعضها بديهيا وليس بديهي التصور ما

١

زعمه الحاجبي بديهيا زعم الحاجبي ان التصور البديهي ما لا يتوقف على تصور اخر وعلله بانتفاء التركيب في متعلقه فاشار قدس الله روحه الى ان دعواه بط وتعليله عليل اما الاول فلان البديهي هو الحاصل بلا كسب كما ذكره واما الثاني فلان البساطة لا تستلزم الحصول بلا كسب كما ان التركيب لا يستلزم ان لا يحصل الا بالكسب ولما ابطل كلام الحاجبي اشار الى ما هو الحق عنده فقال ويجوز طلب البسيط بالرسم بالخاصة وحدها اذا كان كسبيا ويجوز استغناء المركب عن الطلب اذا كان بديهيا فلا يصح بناء البداهة والاكتساب على البساطة والتركيب كما فعله الحاجبي ولما فرغ عن تحديد العلم وتقسيمه الى التصور والتصديق وتقسيم كل منهما الى البديهي والكسبي اراد ان يشير الى تقسيم مطلق الادراك ليعرف به الظن واخواته فقال والذكر النفسي وقد يعبر عنه بالذكر الحكمي فانك اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم فقد ذكرت بهذا اللفظ حكما فتسميته اللفظ بالذكر الحكمي لكونه ذكرا منسوبا الى الحكم والمراد بالحكم هو النسبة التامة الخبرية وانما سميت عند الذكر الحكمي لانه يصح ان يصدر عنها الذكر الحكمي سواء صدر عنها او لا فالمراد بالذكر النفسي هو تلك النسبة لا مطلقا بل باعتبار صلاحيتها لان يكون موردا للايجاب والسلب ليتصور لها

نقيض

٣٢

الذكر النفسي

نقيض وباعتبار ان يتعلق بها الادراك ليصح تقسيمه الى الاقسام المذكورة فالذكر النفسي ان امتنع نقيضه مطلقا اي في نفس الامر وعند الذاكر فكما مر في تفسير العلم علم باعتبار الادراك المتعلق وكذا في بقية الاقسام او امتنع نقيضه عند الذاكر فقط فاعتقاد وهو ان كان مطابقا للواقع فاعتقاد صحيح والا فاعتقاد فاسد او لا يمتنع نقيضه في نفس الامر ولا عند الذاكر بل يمكن نقيضه في نفس الامر وعند الذاكر فان كان احد الطرفين راجحا على الطرف الاخر عند الذاكر فالطرف الراجح عنده ظن والطرف المرجوح وهم والا كانا متساويين والمتساوي الطرفين شك ولا يلزم في الظن ان يكون النقيض مخطرا بالبال ليتركب الظن من اعتقاد الرجحان وتجويز النقيض بل يلزم ان يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال لجوزه فالظن اعتقاد بسيط كقسيمه وانما جعل موردا لقسمة الذكر النفسي دون الاعتقاد او الحكم كما هو المشهور ليتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم للذهن فيه وقد علم بهذا التقسيم حدود الاقسام فالعلم الذكر النفسي الذي يمتنع نقيض متعلقه في نفس الامر وعند الذاكر والاعتقاد الذكر النفسي الذي يمتنع نقيض متعلقه عند الذاكر لا في نفس الامر والظن هو الذكر النفسي الراجح ولا يمتنع نقيض متعلقه لا في نفس الامر ولا

٣٣

تقسيم المفهوم

عند الذاكر والوهم هو الذكر النفسي المرجوح عند الذاكر ولا يمتنع نقيضه في نفس الامر ولا عند الذاكر والشك هو الذكر النفسي الذي يتساوى طرفاه في نفس الامر عند الذاكر **فصل** في تقسيم المفهوم وهو الحاصل عند العقل الى الكلي والجزئي كل ما حصل عند العقل اذا نظر اليه العقل وجرد النظر عما سواه من الامور الخارجة عنه فان جوز صدقه على الذوات المتكثرة فهو الكلي والا فهو الجزئي وهذا معنى قوله يمتنع الصدق على كثرة جزئي وجايزه كلي فعلى هذا يكون مفهوم واجب الوجود واللاشيء واللاممكن والنقيضين المجتمعين كليات لان العقل اذا نظر الى نفس هذه المفهومات وجرد النظر عن الامور الخارجة عنها جوز صدقها على الذوات المتكثرة فتكون هذه المفهومات كليات لا جزئيات فلا ينتقض حد الكلي بها عكسا ولا حد الجزئي بها طردا واعلم انه لا خلاف في ان الموصوف بالكلية والجزئية بالمعنى المذكور ههنا انما هو المفهوم انما النزاع في ان منشاهما هل هو في نفس المفهوم او نحو الادراك المتعلق به فالمتاخرون على الاول والمتقدمون على الثاني ومنشأ الخلاف النزاع في ان التشخص هل هو مشتمل على امر زائد على الماهية النوعية مسمى بالتشخص نسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فكما ان الجنس يصير نوعا بانضمام الفصل اليه كذلك النوع يصير

شخصا

٣٤

شخصا بانضمام التشخص اليه ام لا بل امتياز الاشخاص بعضها عن بعض بوجوداتها الخاصة فمن قال بالاول قال بالاول ومن قال بالثاني قال بالثاني فمنشأ الكلية والجزئية عندهم لا هو نحو الادراك فما ادرك بالوجه الكلي كان كليا وما ادرك بالوجه الجزئي كان جزئيا وكلام المص دام ظله يمكن حمله على كل من المذهبين الا ان حمله على مذهب القدماء اولى ثم ان مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمجموع كلي عقلي وهذه الاعتبارات الثلث تجري في الكليات الخمس والكلي الطبيعي موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الحيوان موجودا كان الحيوان موجودا وكيف لا والحيوان الذي هو الجنس ماخوذ من المادة والناطق الذي هو الفصل ماخوذ من الصورة ولولا وجودهما في الخارج وتركب الانسان منهما وكان تركبه منهما في العقل فقط من غير ان يطابق العين لكان اطلاق المركب على الانسان اعتبارا محضا وهو بط قولهم الاجزاء الخارجية لا تحمل على المركب لانها تتقدم عليه قلنا الاجزاء الخارجية لا تحمل على المركب من حيث انها اجزاء خارجية ماخوذة بشرط لا شيء وتقدمها بهذا الاعتبار واما اذا اخذت لا بشرط شيء فانها محمولة عليه ومتحدة معه فهذه الاجزاء من حيث انها اجزاء غير محمولة ومن حيث هي محمولة غير اجزاء له وسياتي زيادة تفصيل له ثم الكلي ان انتسب

٣٥

٣٦

الى كلي اخر فان فارق كليا اخر نسب هو اليه بلا مصادقة بينهما اصلا
فمتباينان كالانسان والفرس وانما خصصنا البحث بالكليين لان النسب
الاربع لا تجري فيهما لان الجزئيين لا يكونان الا متباينين ان اشير بهذا الكاتب
الى زيد وبهذا الضاحك الى عمرو او متساويين ان اشير بهما الى ذات
زيد لان التغاير الاعتباري كاف في كون المفهومين جزئيين كما انه كاف
في كونهما كليين كما في الحد والمحدود والقسمين لا يكونان الا متباينين
او اعم واخص مطلقا وبالعكس اي ان صادق اخر بلا مفارقة اصلا
فهما متساويان كالانسان والناطق ومرجعه الى موجبتين كليتين
كما ان مرجع الاولى الى سالبتين كليتين كنقيضيهما فانهما متساويان
ايض والا فيكذب نقيض احدهما على بعض ما صدق عليه نقيض الاخر
واذا كذب نقيض احدهما على بعض ما صدق عليه نقيض الاخر صدق
عليه عينه والا ارتفع النقيضان فيلزم صدق احد المتساويين
بدون الاخر هف مثلا كل لا انسان لا ناطق وكل لا ناطق لا انسان
والا لكان بعض الانسان ليس بلا ناطق فيكون بعض اللاانسان ناطق
وبعض الناطق لا انسان وهو مح واورد عليه انا لا نم ان صدق بعض اللاانسان
ليس بلا ناطق يستلزم صدق بعض اللاانسان ناطق لان السالبة المعدولة
اعم من الموجبة المحصلة لصدق الاولى عند انتفاء الموضوع بخلاف الثانية
فربما

٣٧

فربما كان نقيضا المتساويين مما لا وجود له بحسب نفس الامر كنقيض بعض
المفهومات الشاملة للاشياء كاللاشيء واللاممكن فاذا قيل كل لاشيء
لاممكن والا لكان نقيض اللاشيء ليس بلاممكن فبعض اللاشيء ممكن ورد
المنع المذكور والجواب ان القضية المذكورة تصدق حقيقية اي كل ما لو
وجد لكان لاشيئا فهو بحيث لو وجد لكان لاممكنا وهذه الموجبة مساوية
للسالبة ولا ينافي ذلك اقتضاء الموجبة وجود الموضوع وعدم اقتضاء
السالبة اياه ومعنى اعميتها منها انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود
اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة فهي اعم منها
بحسب الفرض لا بحسب نفس الامر وبهذا القدر يندفع النقض
وههنا اخرى تركناها لاهلها ومعها اي ومع المصادقة الكلية
من جانب واحد اعم واخص مطلقا بعكس نقيضيهما فكل اثنين
بينهما عموم وخصوص مطلقا كان بين نقيضيهما عموم وخصوص على
عكس ما في عينيهما فنقيض الاعم مطلقا اخص مطلقا من نقيض
الاخص مطلقا اي يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض
الاعم من غير عكس اما الاول فلانه لولاه لصدق عين الاخص على بعض
ما صدق عليه نقيض الاعم فيصدق الاخص مطلقا بدون الاعم مطلقا
وهو مح مثلا يصدق كل لاحيوان لا انسان والا فبعض اللاحيوان ليس

٣٨

بلا انسان فبعض اللاحيوان انسان فبعض الانسان لا حيوان ويرد
عليه مثل ما مر فان صدق بعض اللاحيوان ليس بلا انسان لا يستلزم صدق
بعض اللاحيوان انسان لان السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة
لصدق الاولى عند عدم الموضوع بخلاف الثانية والجواب ما مر واما الثاني
فلانه لو صدق نقيض الاعم على كل ما صدق عليه نقيض الاخص وقد ثبت
ان كل ما صدق عليه نقيض الاعم يصدق عليه نقيض الاخص فيكون بين
عينيهما مساواة ايض كما مر او نقول بعض نقيض الاخص ليس نقيض
الاعم ثم لا يخفى ان جعل النسبة بين العينين عكس النسبة بين النقيضين
كما فعله المص دام ظله ويوهم اصالة النسبة بين النقيضين للنسبة
بين العينين والامر على عكس من ذلك فالاولى ان يق ونقيضاهما بالعكس
ومع المصادقة الجزئية منهما اي من الجانبين اعم واخص من وجه
كالحيوان والابيض وتباين نقيضيهما تباين جزئي اي تفارق في الجملة
وهو شامل للعموم من وجه والمباينة الكلية كالابيض والانسان
والحيوان واللاانسان فان بين نقيض الاولين عموما من وجه وبين
نقيض الاخرين تباينا كليا كالاولين يعني المتباينين كالانسان
والفرس والموجود والمعدوم فان بين نقيضي الاولين عموما من وجه و
بين نقيضي الاخرين تباينا كليا وفيه نظر لان معنى التباين الجزئي هو التفارق
في

عين الاعم تحقيقا لمعنى العموم ولا شيء من عين الاعم نقيض الاخص فبعض نقيض الاخص
م

٣٩

في الجملة وهو لا يصدق على العموم من وجه لانه مجموع التفارق والاجتماع
نعم يصدق المتباينان بالتباين الجزئي على الاعم والاخص من وجه فلا
يكون العموم من وجه من افراد التباين الجزئي والجواب انا لا نم ان التفارق
في الجملة لا يصدق على العموم من وجه انما لا يصدق عليه ان اخذ بشرط
لا شيء واما اذا اخذ لا بشرط شيء فانه يصدق هو عليه كما هو شأن
ساير الاجناس فانها اذا اخذت بشرط لا شيء كانت مباينة للنوع
ويسمى بهذا الاعتبار مادة وان اخذت لا بشرط شيء كانت محمولة على
النوع ويسمى بهذا الاعتبار جنسا ولو سلم فالمقصود في هذا المقام
انما هو حصر النسبة بين الكليين في هذه النسب الاربع بمعنى ان
الكليين اما متساويان او متباينان او اعم واخص مطلقا او اعم
واخص من وجه لا حصر النسب في الاربع فيكون التباين الجزئي لا من
النسب الاربع لا يقدح في الحصر المقصود وهو ظ فان قلت هذه
العبارة انما تستعمل حيث علم ان بين نقيضيهما تباينا ولكن لم يعلم انه جزئي
هو ام كلي فنقول له تباين نقيضيهما تباين جزئي قلت ولم يعلم بعد ان
بين نقيضيهما تباينا فالاولى ان يق وبين نقيضيهما تباين جزئي قلت
قد علم ذلك حيث علم ان بين نقيضي المتساويين تساويا وان بين
نقيضي الاعم والاخص مطلقا عموما وخصوصا مطلقا فصل

الفرق بين المهية والذات والحقيقة

٤٠

الجنس والفصل

فى بيان اجزاء الحد للمهية وهى مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال
بما هو ويق على معنى اخر وهو ما به الشئ هو هو وهو اعم لصدقه على الجزئى
بخلاف الاول ويطلق لفظ المهية غالبا على الامر المعقول من غير اعتبار
الوجود ولفظ الذات والحقيقة عليه مع اعتبار الوجود ثم المهية اما
بسيطة وهى ما لا جزء له واما مركبة وهى ما له جزء والجزء اما ان يكون الجزء
معه بالقوة وهو المادة واما ان يكون معه بالفعل وهو الصورة و
الجنس والفصل ماخوذان من المادة والصورة والاجزاء المحمولة عبارة
عنهما فاطلاق الجزء عليهما تسامح باعتبار انهما ماخوذان من الجزء
فالجنس والفصل متحدان مع المادة والصورة بالذات متغايران لهما
بالاعتبار كما مرت اليه اشارة اذا تمهد هذا فنقول اذا قيس الكلى
الى مهية افراده فاما داخل فيها وهو الذاتى او خارج عنها وهو العرضى
وربما يق الذاتى على ما ليس بخارج وقد يشتبه الذاتى بغيره ولكن له
علامات يعرف هو بها اشار الى اولها بقوله ذاتى المهية ما لا يمكن
فهمها قبله كاللونية للسواد والجسمية للانسان فخرجت
اللوازم كالفردية للثلثة والزوجية للاربعة اذ يمكن فهمها قبل
فهمها لكن يبقى المضايف ويمكن اخراجه بان المراد بالموصول المحمول
بقرينة تقسيم الكلى الى افراده وبعضهم اخرجه بان المراد انه لا يمكن

ثبوت

٤١

ثبوت الذات فى العقل مع ارتفاعه عنه اى يكون رفعه عين رفع الذات
وليس المضايف كذلك لمغايرة ارتفاعه ارتفاع ملزومه وان تلازما
ذهنا وخارجا وانت خبير بانه تاويل بعيد والحاجبى ابدل لفظ يمكن بيتصور
قال بعضهم مراده ما لا يمكن ان يتصور كون الذات حاصلة فى العقل الا لكنه
وهو لا يكون حاصلا فيه وعلى هذا ايض لا يخرج المضايف الا على اولى
ثانيتها بقوله او ما ثبت لها بلا علة لتقدمه عليها والى ثالثتها
بقوله او ما تقدمها تعقلا فالذاتى ما له هذه العلامات الثلث
والعرضى بخلافه اى بخلاف الذاتى فلا يكون فهمه قبل فهمها ولا يثبت لها والعرض
بلا علة ولا يتقدمها تعقلا ثم الذاتى اما مشترك بينها وبين مهية
اخرى مباينة للاولى وهو الجنس واما مختص بها فيكون مميزا لها
عما عداها وهو الفصل وهذا معنى قوله وجزؤها المشترك بين
مختلفى الحقيقة جنس وجزؤها المميز لها عما عداها فصل وفيه
نظر لانتقاض التعريفين طردا وعكسا بالفصل المتوسط والفصل
البعيد ولو قال وجزؤها المشترك الذى هو تمام المشترك بين مختلفى
الحقيقة جنس وجزؤها الذى هو غير تمام المشترك فصل لم يرد ذلك
وهذا ليس مبنيا على ان ما لا جنس له لا فصل له بل صحيح مطلقا سواء
جاز تركب المهية من امرين متساويين اولا والجنس اما قريب ان كان

٤٢

الجواب عن المهية وعن بعض مشاركاتها فيه هو الجواب عنها وعن الكل
كالحيوان واما بعيد ان كان الجواب عنها وعن بعض ما يشاركها فيه
غير الجواب عنها وعن الكل كالجسم النامى والمركب منهما اى من الجنس
والفصل نوع اضافى لان نوعيته بالقياس الى ما فوقه وهو الجنس
فالفصل مقسم للجنس ومقوم للنوع فيكون مميزا للنوع فان ميزه
عن المشاركات فى الجنس القريب فقريب كالناطق وان ميزه عن
المشاركات فى الجنس البعيد فبعيد كالحساس ومتفق الاجزاء
فى الحقيقة نوع حقيقى لان نوعيته بالقياس الى ما تحته من الافراد
ثم المقول فى جواب ما هو منحصر فى جنس الشئ ونوعه وحده لانه اما
مقول بحسب الشركة المحضة وهو الجنس او بحسب الخصوصية المحضة
وهو الحد التام او بحسب الشركة والخصوصية معا وهو النوع فالجنس
مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب ما هو والنوع الحقيقى
مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ما هو والنوع الاضافى
مهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هو وهو اما نوع
حقيقى واما جنس ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذى لا جنس فوقه
ولا تحته ومنه ما هو مترتب الى ما لا جنس فوقه وهو الجنس الاعلى
ومتنازل الى ما لا جنس تحته وهو الجنس الاسفل وما بينهما الجنس

الوسط

٤٣

الوسط والجنس الوسط نوع بالمعنى الاول وهو النوع الاضافى
لا بالمعنى الثانى والنوع البسيط كالنقطة نوع بالمعنى الثانى
وهو النوع الحقيقى لا بالمعنى الاول بناء على انها موجودة وليست مندرجة
تحت جنس فقد تفارق النوعان وهما يجتمعان فى الانسان فبينهما عموم وخصوص
من وجه فهذا اشاره الى بيان النسبة بينهما وترك مادة اجتماعهما
لانه ظ هذا على راى المتاخرين وذهب قدماء المنطقيين حتى الشيخ فى
الشفاء الى ان النوع الاضافى اعم مطلقا من الحقيقى بناء على ان الماهيات
الممكنة مندرجة تحت جنس لا محة بناء على ان الجوهر والعرض جنسان
لما تحتهما والمتاخرون نفوا ذلك وبينوه فى موضعه والكلى الخارج
عنها اى عن المهية المحمول عليها حال كونه كالنوع بالمعنى الاخير كالأخير في
وهو النوع الحقيقى فى كونه مقولا على ما تحت حقيقة واحدة فقط
خاصة وهى والفصل مقولان فى جواب اى شئ هو فاذا سئل
اى شئ واريد التميز مطلقا يصلح كل منهما للجواب واذا اريد التميز
الذاتى تعين الفصل للجواب واذا اريد التميز العرضى تعين الخاصة
فالفصل كلى مقول فى جواب اى شئ هو فى ذاته والخاصة هو الخارج
المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط فى جواب اى شئ هو فى
عرضه وحال كونه اى الخارج عنها كالنوع بالمعنى الاول وهو النوع

٤٤

الاضافي في كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة كما ان النوع الاضافي قد يكون كذلك عرض عام وهو الخارج المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة وكل منهما اي الخاصة والعرض العام ان امتنع فراقه عن المهية الموجودة فان امتنع فراقه عن المهية من حيث هي هي بمعنى انها كلما وجدت كان لازما لها كالزوجية للاربعة والفردية للثلثة فلازم اي فعرض لازم لها للمهية حيث لم ينفك عنها لا في الذهن ولا في الخارج بل كلما وجدت كان معها او امتنع فراقه لا عن المهية من حيث هي هي بل عن المهية الموجودة اما في الخارج كالتحيز للجسم او في الذهن كالكلية للانسان فعرض لازم لوجودها الخارجي كالاضاءة للشمس او الذهني كالكلية للانسان والا يمتنع فراقه عن المهية مطلقا فمفارق اي فعرض مفارق عنها يدوم كالسواد للحبشي او يزول بسرعة كالتعجب للانسان او بطوء كالشيب والشباب **فصل** لما فرغ عن بيان اجزاء الحد شرع فيه ولما كان الحد باصطلاح اهل الفن غير الحد باصطلاح ارباب الميزان اشار اولا الى مصطلح الفن ثم اردفه باصطلاح الميزان فقال الحد عندنا ما يميز الشيء عن غيره مطردا او منعكسا سواء كان بالذاتيات او بالعرضيات وينقسم الى حقيقي ورسمي ولفظي لانه اما ان يفيد صورة غير حاصلة او يفيد تمييز صورة حاصلة فان افاد صورة

غير

٤٥

غير حاصلة فان كان بمحض الذاتيات فهو الحد الحقيقي واليه اشار بقوله فان انبا عنه اي عن الشيء بذاتياته لا غير فحقيقي فان كان بجميع الذاتيات فحقيقي تام وان كان ببعضها فحقيقي ناقص كما صرحوا به وان لم يكن بمحض الذاتيات فهو الحد الرسمي كما اشار اليه بقوله او انبا عنه اي عن الشيء بلازمه الذي يلزم من تصوره تصوره فرسمي وان افاد تمييز صورة حاصلة فهو الحد اللفظي واليه اشار بقوله او انبا بمرادف اجلى فلفظي مثل العقار خمر والحد عند غيرنا ما يميزه اي الشيء بفصله مع جنسه القريبين او خاصته معه اي مع الجنس القريب حدا او رسما تامان فما يميزه بالفصل مع الجنس القريبين حد تام وما يميزه بالخاصة مع الجنس القريب رسم تام وبدونه اي ما يميز الشيء بدون الفصل مع الجنس القريب وكذا بدون الخاصة مع الجنس القريب فاما بالفصل وحده او به مع الجنس البعيد وكذا بالخاصة وحدها او بها مع الجنس البعيد وعلى هذه التقادير الاربعة حد ورسم ناقصان وصورة الحد الحقيقي جنس قريب ثم فصل وخلل الصورة في الحد كاسقاط الجنس الاقرب والاقتصار على الابعد لدلالة الفصل بالالتزام عليه نحو الانسان جسم ناطق او اسقاط الجنس مطلقا لذلك نحو الانسان ناطق وكتقديم

٤٦

الفصل نحو العشق المفرط من المحبة وخلل المادة منه ما هو خطا كجعل العرض العام جنسا والخاصة فصلا وترك بعض الفصول بان لا يوتى بالفصل المساوي وكتعريف الشيء بنفسه او بما يساويه في المعرفة ومنه ما هو نقص كاستعمال الالفاظ الغريبة الوحشية وكاستعمال الالفاظ المشتركة بلا قرينة وكاستعمال الالفاظ المجازية بلا قرينة ولا يكتسب الحد ببرهان اي لا يمكن تحصيل الحد في نفسه بالبرهان او لا يمكن اقامة البرهان على ثبوته للمحدود اما الاول فلانه لا بد من تعقل المستدل عليه من حيث هو مستدل عليه اي من حيث خصوصيته المفصلة قبل الدليل فتصور الحد من حيث خصوصيته المفصلة مقدم على الدليل فلو حصل به كان دورا واليه اشار بقوله والا دار واما الثاني فلان تعقل الحد التام نفس تعقل حقيقة المحدود والبرهان وسط يقتضي محكوما عليه ومحكوما به يستلزم ثبوته له فلو تخلل بين الحد والمحدود لكان مستلزما لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه وفيه تحصيل الحاصل واليه اشار بقوله او حصل الحاصل لان ثبوت الشيء لنفسه بين فاذا تصور النسبة حصل الجزم بلا توقف على شيء اصلا ولا يمكن اقامة البرهان الا بعد تصورها المستلزم للحكم فهو حاصل قبل البرهان فيلزم المحذور ولا يرد على هذا الوجه انها استغنا

قطعا

٤٧

قطعا فان المحدود مجمل والحد مفصل اذ لولاه لم يتصور هناك نسبة بحكم بها ببينة او برهانا وكذا لا يرد على الوجه الاول انه يجري في التصديق فانه لا بد من العلم بالنسبة المستدل عليها من حيث هي مستدل عليها اي من حيث خصوصيتها المفصلة قبل الدليل فالعلم بها من حيث خصوصيتها المفصلة مقدم على الدليل فلو حصل به لكان دورا فيمتنع ان يكتسب بالبرهان وهو باطل لان المقصود في الحد تعقله لا ثبوته فيتحد الموقوف عليه كما سبق واما في التصديق فيراد حال النسبة اي اثباتها او نفيها لا تعقلها فيجوز ان يتوقف اثباتها ونفيها على تعقلها فلا دور **فصل** لما فرغ من بيان طريق اكتساب التصورات شرع في بيان طريق اكتساب التصديقات ولما كان اكتساب التصديقات موقوفا على معرفة القضية واقسامها واحكامها شرع فيها وقدم تعريفها لتوقف الكل عليه فقال القضية قول مركب لفظي ان عني به القضية الملفوظة او مركب عقلي ان عني بها اي القضية المعقولة يصدق او يكذب عدل عن العبارة المشهورة وهو قول يحتمل الصدق والكذب او قول يصح ان يقال لقائله انه صادق او كاذب لتدخل القطعيات بلا تكلف وخرج بهذا القيد الانشاآت والمركبات التقييدية فانها لا

٤٨

تتصف بالصدق ولا بالكذب لان منشأ اتصاف القضية بهما
اشتمالها على نسبة ذهنية هي حكاية عن امر واقعي هو المحكي عنه و
الحكاية اما مطابق للمحكي عنه وهو الصدق وهو الكذب بخلاف فتمى
النسبة الانشائية والتصورات فانها ليست حكاية عن امر واقعي
فلا يجري فيها الصدق ولا الكذب كما لا يجري في قول القايل كلامي
هذا كاذب مشيرا الى نفس هذا الكلام لانتفاء الحكاية التي يقتضي
المغايرة بينها وبين المحكي عنه فليس بخبر بل ليس له معنى محصل
لانه اخبر عن نفس هذا الكلام بنفس مفهوم الكاذب المحمول فيه فيلزم
ان يكون واحد في حالة واحدة جزء من موضوع قضية ومحمولا لها وهو
غير متصور فيصير الكلام المذكور مجرد عبارة خالية عن الحكم العقلي
فهو لا صادق ولا كاذب هذا وقد اورد على التعريف ان الصدق
والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف
الخبر بهما دوري واجيب بان الخبر بديهي والتعريف للتنبيه واحضاره
من بين المخزونات كما صرح به المحقق الطوسي قدس سره في شرح
الاشارات فلا دور ثم الخبر كما يعرف بالصدق والكذب لكونهما من
الاعراض الذاتية له فلو عرض ذاتي اخر يمكن ان يعرف به كما اشار
اليه بقوله او كلام لنسبته خارج هي حكاية عنه فان شئت عرفته

الحكاية — مفهوم م — كان له م

الجزء ... اصطلاحا كلام لنسبته ...

٤٩

بهذا وان شئت عرفته بذاك لكنهما تنبيه واحضار للصورة المخزونة
لا تحصيل لصورة غير حاصلة فان حكم فيها باثبات امر لامر اخر
او نفيه عنه فحملية ويسمى الامر الثاني وهو المحكوم عليه موضوعا
والامر الاول وهو المحكوم به محمولا والدال على النسبة بينهما رابطة وقد
يحذف والا اي وان لم يحكم فيها باثبات امر لاخر او نفيه عنه فشرطية
نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وموضوع الحملية
اما مشخص فشخصية اي فالقضية شخصية نحو زيد كاتب او
نفس الحقيقة بحيث لا يسري الحكم الى الافراد فطبيعية نحو
الحيوان جنس والانسان نوع او يسري الحكم الى الافراد ويبين
كميتها كلا او بعضا فمحصورة كلية ان كان الحكم فيها على
كل الافراد او جزئية ان كان على بعضها والا اي وان لم يبين الحكم
اهو على كل افراد الموضوع او على بعضها فمهملة نحو الانسان في خسر
وتلازم الجزئية فحصلت محصورات اربع موجبتان كلية وجزئية
وسالبتان كلية وجزئية وفي هذا الكلام اشارة الى ما ذهب
اليه المحققون من ان الحكم في المحصورة والمهملة على نفس الطبيعة
لا على الافراد كما في الطبيعية وكيف لا والمحكوم عليه يجب ان يكون
معلوما بالذات والمعلوم بالذات ليس الا الطبيعة والافراد

المطلوب هنا اشارة الى

٥٠

انما هي معلومة بالعرض ومعلوميتها بالوجه الكلي لا يصيرها معلومة
بالذات لان العلم بالشيء انما هو علم بالوجه لا بذلك الشيء فكما ان وجود
المعروض في الخارج انما ينسب الى عوارضه بالعرض باعتبار اتحادها
معه فكذا وجود العوارض في الذهن ينسب الى معروضها بالعرض فلا
يكون وجود الوجه في الذهن وجود ذي الوجه فيه لا يقال اذا كان الحكم بالذات
ليس على الافراد فكيف يبين فيها كمية الافراد لانا نقول الذي يبين
فيها حقيقة هو مصاحبة الحكم للطبيعة في جميع موادها تحققها
او بعضها وتلك المواد هي الافراد واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع
في نفس الامر مكيفة بكيفية هي الوجوب او الامتناع او الامكان
ويسمى مادة القضية واذا حصلت في الذهن فاذا اعتبر لها كيفية
سميت القضية موجهة والا فمطلقة والصورة المعقولة من تلك
الكيفية في القضية المعقولة واللفظ الدال عليها في القضية
الملفوظة يسمى جهة والى هذا اشار بقوله وان صرح بكيفية
النسبة فموجهة والجهة ان وافقت المادة فالقضية صادقة والا
فكاذبة ثم الموجهة اما بسيطة ان لم تشتمل على حكمين مختلفين بالايجاب
والسلب كقولنا كل مسكر حرام او مركبة ان اشتملت عليهما كقولنا
كل امراة طاهر لا دايما اي لا شيء من المراة بطاهر بالفعل ولا بالضرورة
اي

٥١

اي لا شيء من المراة بطاهر بالامكان لان اللادوام اشارة الى مطلقة
عامة واللاضرورة الى ممكنة عامة موافقين للاصل في الكم مخالفين له
في الكيف واول جزئي الشرطية مقدم لتقدمه في الذكر وثانيهما
تال لتلوه اياه في الذكر فان حكم فيها بتعليق نسبة على نسبة
اخرى فمتصلة موجبة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وان حكم فيها بسلب تعليق نسبة على نسبة اخرى فمتصلة
سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وترك التقسيم
في الشرطية لانها معلومة بالقياس الى الحملية وفي هذا الكلام اشارة
الى ما ذهب اليه المنطقيون من ان الحكم في الشرطية انما هو بالارتباط
بين الطرفين وانهما قد خرجا بدخول اداة الشرط عليهما عن كونهما
قضيتين واما اهل العربية فقد ذهبوا الى ان الحكم فيها انما هو في
التالي والشرط قيد له فان كان التالي خبرا فالشرطية خبرية وان
كان انشاء فانشائية فالتالي باق على ما كان عليه من الخبرية و
الانشائية قبل التقييد بالشرط وما قيل من انا نقطع بصدق
الشرطية مع كذب التالي ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها
مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد ففيه
نظر لان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير ثبوت

المقدم ولا يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر انتفاؤه على
تقدير المقدم واستلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد مسلم لكن لا نم
ان المطلق منهما منتف في الواقع بل المنتفي في الواقع هو ثبوت التالي
في نفس الامر وليس ذلك مطلقا بالنسبة اليه فان المطلق بالنسبة اليه
هو ثبوت التالي اعم من ان يكون بحسب نفس الامر او بحسب التقدير
وهذا المعنى غير منتف وعدم اتصاف الموضوع بالمحمول في نفس
الامر في وقت من الاوقات لا يوجب كذب القضية الحملية فكيف توجب
كذب القضية الشرطية افنسيتم تفسير قولكم كل ج ب بكل ما لو
وجد لكان ج فهو بحيث لو وجد لكان ب فقولكم كل ج ب بهذا
الاعتبار صادق وان لم يوجد ج بعد بل وان لم يمكن ان يوجد على
ما هو التحقيق من عدم اعتبار امكان افراد الموضوع لانه بحيث لو وجد
وكان ج فهو بحيث لو وجد لكان ب فقد اقررتم بصدق القضية
الحملية لاعتبار معنى الشرط فيها ثم انكرتم صدق قضية كان الشرط
فيها ظاهرا موجودا بالفعل وهل هذا الا تهافت وابطال الحكم العقلي
فكن على بصيرة من امرك ثم المتصلة لزومية ان كان الحكم فيها لعلاقة
توجب ذلك ككون المقدم علة للتالي او معلولا له او كونهما معلولي
علة ثالثة او اتفاقية ان كان ذلك لا لعلاقة كقولنا ان كان نصاب

زكوة الفضة مائتي درهم كان نصاب زكوة الذهب عشرين دينارا او
حكم فيها بتنافيهما اي تنافي الجزئين او عدمه اي بعدم تنافي الجزئين
فمنفصلة حقيقية ان حكم فيها بالتنافي بينهما وجودا وعدما او
بعدمه كذلك كقولنا هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا وكقولنا
ليس اما ان يكون اسود او كاتبا او منفصلة مانعة جمع ان حكم
فيها بالتنافي بينهما وجودا فقط او بعدمه كذلك كقولنا اما ان يكون
هذا الشيء شجرا واما ان يكون حجرا او منفصلة مانعة الخلو
ان حكم فيها بالتنافي بينهما عدما فقط او بعدمه كذلك كقولنا الزاني
اما ان يجلد واما ان يرجم فانهما لا يرتفعان ولكن قد يجتمعان
فصل الموصل الى التصديق وهو الحجة على ثلثة اقسام قياس واستقراء
وتمثيل لانه اما استدلال بحال الكلي على حال الجزئي وهو القياس او ما
عكسه وهو الاستقراء واما غيرهما وهو التمثيل الذي يسميه الفقهاء
قياسا والاول ان كانت مقدماته يقينيات فهو البرهان وينتج
قطعيا لان لازم القطع قطعي وان لم تكن يقينيات فهي الامارة
المفيدة للظن كالقسمين الاخيرين فالبرهان قياس مؤلف من
اليقينيات وهي اما ضروريات او منتهية اليها لاستحالة الدور
والتسلسل فمنها الاوليات وهي قضايا تصورات اطرافها كافية

في الجزم بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من الجزء ومنها الفطريات
وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين
ولهذا يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها
بمتساويين ومنها المشاهدات وهي قضايا يحكم بها العقل بقوى
ظاهرة كالحكم بان الشمس مضيئة والنار محرقة وتسمى محسوسات
او باطنة كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وفرحا والما ويسمى الوجدانيات
ومنها المجربات كحكم الاطباء باسهال المسهلات ومنها المتواترات
وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة اخبار المخبرين بها كثرة
يمتنع معها تواطؤهم على الكذب عادة كما يحكم بوجود مكة شرفها الله
تعالى وعظمها من لم يرها واما الحدسيات كالحكم بان نور القمر مستفاد
من ضوء الشمس فقد اختلف فيها فالمنطقيون عدوها من الضروريات
واخرون جعلوها من الظنيات واسبابها مختلفة فرب امارة
تفيد ظنا لقوم ولا تفيده لقوم اخرين ولهذا يقع الاختلاف
بحسب اختلاف الامارات ثم البرهان باعتبار الصورة قسمان لانه
ان خلا عن ذكر لازمه بمادته وهيئته او خلا عن ذكر نقيضه اي ونقيضه
نقيض لازمه كذلك فاقتراني لاقتران الحدود فيه كقولنا هذا سارق
وكل سارق يقطع وهو حملي ان تركب من الحمليات الصرفة كما مر او شرطي

ان لم يتركب من الحمليات الصرفة سواء تركب من الشرطيات الصرفة
او من الشرطية والحملية كقولنا كلما كان اب فج د وكلما كان ج د
فه ز وكقولنا كلما كان اب فج د وكل د ه والا اي وان لم يخل البرهان عن ذكر
لازمه ونقيضه بمادته وهيئته بل يشتمل على هيئة احدهما ومادته
فاستثنائي لاشتماله على حرف الاستثناء كقولنا ان كانت هند
حايضا لم يصح طلاقها لكنها حايض فلم يصح طلاقها وكقولنا
ان صح طلاقها صح ظهارها لكن لم يصح ظهارها فلم يصح طلاقها
ومبتدا المطلوب في الاقتراني الحملي موضوع لانه وضع لان يحكم
عليه بشيء واصغر لانه يكون في الاغلب اخص والاخص اقل افرادا
فيكون اصغر وذاته اي المقدمة التي هي صاحبة الاصغر لان الاصغر
يكون فيها صغرى وخبره محمول لانه يحمل على الموضوع واكبر لانه لما
كان اعم فهو اكثر افرادا من الموضوع وذاته اي المقدمة التي هي صاحبة
الاكبر لان الاكبر يكون فيها كبرى والمكرر وسط لتوسطه
بين طرفي المطلوب فيكون واسطة في الاثبات فان كان واسطة
في الثبوت ايضا فبرهان لمي والا فاني ثم ان لاطراف مقدمات
البرهان الاقتراني الحملي عند كل قوم اسما فالمنطقيون يسمونها
موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقهاء محكوما عليه

المنطقيون ... يسمونها موضوعا ومحمولا والمتكلمون ... والنحاة مسندا ... والفقهاء محكوما ... عليه ... لان المراد ... المحكوم عليه ... النحاة ... المفهوم ... المسند اليه والمسند ... فلذلك عبر بعضهم ... المسند والمسند اليه عند النحاة ... عند المنطقيين ... يكون ... الحكم ... منه

٥٦

ومحكوما به والنحاة مبتدا وخبرا ولا يرد على المتكلمين الكاتب انسان لان المراد بالمحكوم عليه ما صدق عليه المفهوم والمحكوم به نفس المفهوم نعم كلام النحاة غير شامل لنحو قام زيد ولذلك عبر بعضهم عنها بالمسند اليه والمسند واوله بعضهم بان المعنى زيد قائم او ذو قيام في الزمان الماضي وما يتوهم من ان المسند اليه عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين فيندفع بان المحكوم عليه في الحقيقة ما اضيف اليه السور وقد يستدل على المطلوب بابطال نقيضه ويسمى قياس الخلف لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المط وهو مركب من قياسين احدهما اقتراني مركب من متصلة وحملية والاخر استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي وليكن المط لا شيء من ج ب فنقول لو لم يصدق لا شيء من ج ب لصدق نقيضه وهو بعض ج ب ولنا مقدمة اخرى حقة وهو قولنا لا شيء من ب ج وهذا هو الاقتراني المركب من متصلة وحملية ينتج لو لم يصدق لا شيء من ج ب لصدق بعض ج ليس ج ونجعل هذه النتيجة مقدمة للقياس الاستثنائي الذي استثني فيه نقيض التالي فنقول لو لم يصدق لا شيء من ج ب لصدق بعض ج ليس ج لكنه محال فعدم صدق المط مستلزم للمحال فيكون المط حقا او يستدل على المط بتحقق ملزوم حقيته اي حقية المط وهي تحقق

الملزوم

٥٧

الملزوم تحقق اللازم وهو اي المط عكسه اي عكس ذلك الملزوم سواء كان عكسا مستويا او عكس نقيضه واذا تحقق الملزوم تحقق لازمه الذي هو عكسه وليكن المط لا شيء من ج ب فنقول كل ب ا ولا شيء من ا ج فلا شيء من ب ج وينعكس الى المط وهو لا شيء من ج ب او المط كل ما ليس ب ليس ج لان كل ج ا فكل ج ب وينعكس الى كل ما ليس ب ليس ج فلا بد من النظر في التناقض والعكس المستوي وعكس النقيض فالنقيضان قضيتان ايتهما صدقت كذبت اختها وبالعكس والمراد بالاختية انتفاء التغاير بينهما لا بتبديل الاثبات نفيا وبالعكس واما التغاير كما فلا عبرة به وانما اعتبر الوصف العنواني كما قالوه ثم المتبادر منه ان صدق كل هو وحده منشأ كذب الاخرى فيخرج نحو زيد انسان وليس بناطق لانه لم ينشأ كذب كل من صدق اختها وحده بل مع استلزامه نقيضها وقولنا وبالعكس ليس من تتمة التعريف بل هو تعريف ثان بعكس الاول ولا يرد المتضادان نحو هذا شجر حجر وكل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان لما عرفت من ان صدق كل ليس وحده منشأ لكذب الاخرى بل مع استلزامه صدق نقيضها وظني ان الحاجبي ايضا اراد بقوله وبالعكس ان يشير الى تعريف ثان لكن الظاهر من كلام العضدي حيث قال النقيضان كل قضيتين

٥٨

يلزم من صدق ايتهما فرضت كذب الاخرى ويلزمها العكس خلاف ذلك وان ارجعته اليه لم يبعد لكن شارح الشرح وساير المحشين لم يرجعوه اليه كذا في الحاشية ولعلهم انما لا يرجعوه اليه لان خروج المتضادين وكذا نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان بدونه ولو سلم فللتصريح بما علم ضمنا لئلا يقع الغفلة عنه ثم دلالة الاختية على ما ذكره غير ظاهرة ولو سلم ظهورها فلا حاجة الى اشتراط الوحدات معها الا ان يحمل على ما ذكرناه وانما اعتبر التناقض بين القضيتين بناء على ان المفردات لا نقايض لها او لان المقصود منها بيان تناقض القضايا التي مرت اربع شخصية وطبيعية ومحصورة ومهملة والطبيعية في قوة الشخصية والمهملة في قوة المحصورة فكانت القضايا منحصرة في نوعين شخصية ومحصورة فالشخصية شرطها في ان يكون نقيضا لشخصية اخرى الوحدات الثمان بمعنى عدم الاختلاف فيها وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الشرط ووحدة الكل والجزء ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل وزاد بعضهم وحدات اخر كوحدة الالة وغيرها لكن يمكن ارجاعها الى ما سبق ووجه اعتبار تلك الوحدات انتفاء التناقض عند اختلافها وردها المتاخرون الى وحدتين وحدة الموضوع ووحدة المحمول

لا المفردات فتحتاج الى تخصيص النقيضين بالقضيتين ثم ان القضايا

٥٩

المحمول الثالثة والرابعة الى الاول والبواقي الى الثانية ولا يرد عليهم ان القضية اذا انعكست انعكست الشرائط فرجعت الوحدات المندرجة تحت وحدة الموضوع مندرجة تحت وحدة المحمول والوحدات المندرجة تحت المحمول مندرجة تحت وحدة الموضوع فالتخصيص تحكم اذ ربما كانت الوحدات المندرجة تحت وحدة الموضوع مندرجة تحت وحدة الموضوع من حيث هو موضوع والوحدات المندرجة تحت وحدة المحمول مندرجة تحت وحدة المحمول من حيث هو محمول واذا جاز ذلك لا يلزم انعكاس الشرائط عند انعكاس القضية فيرجع شرائط الموضوع الى جانب المحمول وشرائط المحمول الى جانب الموضوع بل جاز ان يكون شرائط الموضوع معتبرة ابدا في جانب الموضوع وشرائط المحمول معتبرة ابدا في جانب المحمول واذا جاز ذلك فكلامهم محمول عليه لا على ما ذكره المورد والفارابي الى وحدة واحدة هي وحدة النسبة الحكمية لاختلافها باختلاف كل واحدة منها ومتى اتحدت النسبة اتحد الكل وهذا اقرب الى التحقيق اذ لا شبهة في ان مناط التناقض اتحاد النسبة لكنهم ارادوا ان يفصلوا هذا الاجمال لئلا تقع الغفلة عن بعض اسباب اتحادها وغيرها اي غير الشخصية وهي المحصورة شرطها في التناقض ما مر مع التخالف كما وكيفا

٤٠

مع التخالف كيفاً اما اشتراط الاختلاف فی الکم فلان الجزئيين نحو بعض
الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان صادقتان والكليتان نحو
كل حيوان انسان ولا شیء من الحيوان بانسان كاذبتان واما الاختلاف
فی الكيف فلانه لا تناقض بدونه حتى اعتبره بعضهم فی مفهومه فقالوا
اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضی لذاته ان يكون
احديهما صادقة والاخرى كاذبة ويشترط فی الموجهات اختلافهما فی
الجهة بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا وكان الاولى ان يشير الی هذا الشرط
ايضا اجمالا كما اشار الی ذكر الجهة اجمالا اذا تقرر هذا فاعلم ان النقيض الحقيقی
لكل قضية رفعها وهذا القدر كاف فی اخذ النقيض لكل قضية قضية
لكن لما كان الرفع لم يكن له مفهوم محصل عند العقل وكان له لازم مساو
له مفهوم محصل عنده اخذوا ذلك اللازم واطلقوا عليه اسم النقيض
تجوزا فحصل لنقايض القضايا مفهومات محصلة عند العقل وانما
حصلوا تلك المفهومات ولم يكتفوا بالقدر الاجمالی فی اخذ النقيض
تسهيلا للامر فی استعمالها عند الحاجة اليها فنقيض الموجبة حال
كونها كلية سالبة جزئية فالسالبة الجزئية ليست رفعا للموجبة
الكلية لكنها مساوية لرفعها وكذا العكس وحال كونها جزئية
سالبة كلية فهی ايضا ليست رفعا للموجبة الجزئية لكنها مساوية لرفعها

وكذا

٤١

وكذا العكس و العكس يطلق على معنيين على المعنى المصدری وهو الذی
اشار اليه بقوله وعكس المستوى تبديل طرفيها بان يجعل وصف
الموضوع محمولا ووصف المحمول موضوعا لا ان يجعل ذات الموضوع
محمولا ووصف المحمول موضوعا فالتبديل انما وقع فی الوصف العنوانی
فاذا عكست قولك كل انسان حيوان الی بعض الحيوان انسان فكما
ان المراد بالموضوع فی الاصل هو الذات وبالمحمول هو الوصف فكذا
فی العكس يكون المراد بالموضوع هو الذات وبالمحمول هو الوصف
فالتبديل فی الوصف العنوانی فقط ولفظ الطرفين شامل لعكس
الحمليات وعكس الشرطيات مع بقاء الصدق معناه انه لو فرض
صدق الاصل لزم صدق العكس فلا يلزم ان يكونا صادقين لان
العكس من لوازم القضية ويستحيل صدق الملزوم بدون صدق
اللازم ولا يلزم بقاء الكذب لان كذب الملزوم لا يستلزم كذب
اللازم لجواز ان يكون اللازم اعم فقولنا كل حيوان انسان كاذب
وعكسه بعض الانسان حيوان صادق وبقاء الكيف يعنی انه
لو كان الاصل موجبا كان العكس موجبا ولو كان سالبا كان سالبا
وهذا امر استقرائی لا عقلی بل ربما كان الاصل سالبا وعكسه
موجبا كقولنا لا شیء من الانسان بضاحك بالفعل وينعكس الی

٤٢

الی قولنا بعض الضاحك انسان بالفعل وعلى القضية الحاصلة
بالتبديل ويعرف العكس بهذا المعنى انها اخص قضية لازمة للقضية
بطريق التبديل موافقة لها فی الكيف والصدق فلا بد فی اثبات العكس من
امرين احدهما ان هذه القضية لازمة للاصل وذلك بالبرهان المنطبق على
المواد كلها والثانی ان ما هو اخص من تلك القضية ليست لازمة لذلك
الاصل ويظهر ذلك بالتخلف فی بعض المواد كما سيظهر لك ان شاء الله
فعكس الموجبتين الكلية والجزئية بهذا الاعتبار موجبة جزئية
اما صدق الموجبة الجزئية فی عكسهما فلانه لو صدق كل ج ب او بعض ج ب صدق بعض ب ج والا لصدق نقيضه وهو لا شیء
من ب ج ونضمه الی الاصل فان كانت كلية تقول كل ج ب ولا
شیء من ب ج ينتج لا شیء من ج ج وان كانت جزئية تقول بعض
ج ب ولا شیء من ب ج ينتج بعض ج ليس ج وكلاهما محال وهذا المحال
اما من الصغرى واما من الكبرى واما من هيئة الشكل لا جائز ان
يكون من الصغرى لانه مفروض الصدق ولا من هيئة الشكل لانه
بديهی الانتاج فتعين ان يكون من الكبرى فيكون الكبرى مستلزمة
للمحال والمستلزم للمحال محال واذا كان نقيض العكس محالا كان العكس
حقا وهو المطلوب واما الشرطيات فنقول متى صدق كلما كان اب فج

٤٣

د او قد يكون اذا كان اب فج د صدق فی عكسهما قد يكون اذا كان ج د فاب
والا لصدق نقيضه وهو ليس البتة اذا كان ج د فاب ونضمه الی الاصل
فان كان كليا كان هكذا كلما كان اب فج د وليس البتة اذا كان ج د فاب
فليس البتة اذا كان اب فاب وان كان جزئيا كان هكذا قد يكون اذا
كان اب فج د وليس البتة اذا كان ج د فاب فقد لا يكون اذا كان اب
فاب الی آخر الدليل وانما لم تنعكس الموجبة الكلية من الحملية والشرطية
موجبة كلية لجواز عموم الموضوع او المقدم ويستحيل حمل الاخص على كل
افراد الاعم وان يكون الاخص لازما للاعم مثل كل انسان حيوان ولا
يصدق فی عكسه كل حيوان انسان ومثل كلما كان الشیء انسانا كان
حيوانا ولا يصدق فی عكسه كلما كان الشیء حيوانا كان انسانا واذا
لم يكن العكس الكلی لازما للموجبة الكلية التی هی اخص من الجزئية لم يكن
لازما للجزئية التی هی اعم من الكلية اذ لو كان لازما للاعم لكان لازما
للاخص والمفروض خلافه وعكس السالبة الكلية مثلها ای سالبة
كلية سواء كانت حملية او شرطية لان قولنا لا شیء من الانسان بحجر
وليس البتة ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود اذا لم يصدق
فی عكسهما سالبة كلية لصدق نقيضه الذی هو موجبة جزئية
فنضمها الی الاصل ويلزم سلب الشیء عن نفسه او كونه ملزوما لنقيض

نفسه ولا عكس لجزئيتها اى الجزئية السالبة لان الموضوع او المقدم يجوز ان يكون اعم فلو انعكست لزم سلب الاعم عن بعض افراد الاخص او لزوم نقيض الاعم لبعض الاخص وعكس النقيض تبديل نقيضى طرفيها بان يجعل نقيض الجزء الثانى اولا ونقيض الجزء الاول ثانيا مع بقائهما اى بقاء الصدق والكيف فنقيض الموجبة موجبة ونقيض السالبة سالبة فاذا صدق قولنا كل ج ب انعكس الى قولنا كل ما ليس ليس ج والا فبعض ما ليس ب ج وينعكس بالعكس المستوى الى قولنا بعض ج ليس ب وقد كان كل ج ب هف او نضمه الى الاصل هكذا بعض ما ليس ب ج وكل ج ب فبعض ما ليس ب ب وانه مح واعترض عليه المتاخرون بانا لا نسلم انه لو لم يصدق العكس لصدق بعض ما ليس ب ج غاية ما فى الباب انه يلزم صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج لكنه لا يلزم منه صدق بعض ما ليس ب ج لان السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص ولهذا غيروا التعريف فقالوا هو جعل نقيض الجزء الثانى من الاصل وعين الجزء الاول ثانيا مع الاختلاف فى الكيف فعكس قولنا كل انسان حيوان لا شىء من اللاحيوان بانسان والجواب مامر من انا ناخذ القضية المذكورة حقيقة اى كل ما لو وجد لكان ليس ج فهو

فهو بحيث لو وجد لكان ليس ج وهذه الموجبة مساوية للسالبة فاذا صدقت السالبة صدق قولنا بعض ما ليس ب ج ويتم الكلام والسوالب فى عكس النقيض كالموجبات فى العكس المستوى وبالعكس اى الموجبات فى عكس النقيض كالسوالب فى عكس المستوى اما الاول فلان السالبة كلية كانت او جزئية حملية كانت او شرطية تنعكس الى سالبة جزئية اما الحملية فلانا اذا قلنا لا شىء من ج ب او ليس بعض ج ب فليصدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج والا فكل ما ليس ب ليس ج وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ج ب كما مر وقد كان لا شىء او ليس بعض ج ب هف واما الشرطية فلانه اذا صدق ليس البتة او قد لا يكون اذا كان ا ب فج د فقد لا يكون اذا لم يكن ج د لم يكن ا ب والا فكلما لم يكن ج د لم يكن ا ب وينعكس الى كلما كان ا ب كان ج د وقد كان ليس البتة او قد لا يكون اذا كان ا ب فج د هف واما الثانى فلان الموجبة الكلية حملية كانت او شرطية تنعكس كنفسها اما الحملية فلانه اذا صدق قولنا كل ج ب انعكس الى قولنا كل ما ليس ب ليس ج لما مر والموجبة الجزئية لا تنعكس لصدق قولنا بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان واما الشرطية فلانه اذا صدق قولنا كلما كان ا ب فج د انعكس الى كلما لم يكن ج د لم يكن ا ب لان انتفاء اللازم يستلزم

انتفاء الملزوم والا لجاز انتفاء اللازم مع بقاء الملزوم وهو ينافى الملازمة بينهما والموجبة الجزئية لا تنعكس لصدق قولنا قد يكون اذا كان الشىء حيوانا كان لا انسانا وكذب قولنا قد يكون اذا كان الشىء انسانا كان لا حيوانا ولا عكس للمنفصلات لان معاندة احد الشيئين للاخر فى قوة معاندة الاخر اياه بخلاف المتصلات فان المقدم فيها ملزوم والتالى لازم ويجوز ان يكون الشىء لازما للشىء ولا يكون ملزوما له فلعكسها فائدة بخلاف المنفصلات اذ لا فائدة لعكسها كما مر

فصل فى الاقتران الحملى هيئة وقوع الوسط عند الحدين الاصغر والاكبر بحسب حمله عليهما او وضعه لهما او حمله على احدهما ووضعه للاخر شكل واقتران الصغرى بالكبرى فى ايجابهما وسلبهما وكليتهما وجزئيتهما قرينة وضرب فما اى الشكل الذى هو الاوسط محمول صغراه اى الشكل موضوع كبراه الشكل الاول وانما جعل فى المرتبة الاولى لانه على النظم الطبيعى فان النظم الطبيعى هو الانتقال من موضوع المط الى الحد الاوسط ثم منه الى محموله حتى يلزم منه الانتقال من موضوعه الى محموله وهذا لا يوجد الا فى الاول ولهذا وضع فى المرتبة الاولى وشرطه اى شرط انتاجه ايجابها اى ايجاب صغراه لانها لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يحصل الانتاج

لان الكبرى تدل على ان ما ثبت له الاوسط فهو محكوم عليه بالاكبر والصغرى على تقدير كونها سالبة حاكمة بان الاوسط مسلوب عن الاصغر فالاصغر لا يكون داخلا فيما ثبت له الاوسط فالحكم على ما ثبت له الاوسط لا يتعدى الى الاصغر فلا يلزم النتيجة وكما يشترط فيه ايجاب الصغرى فكذا يشترط فيه كلية كبراه لانها لو كانت جزئية لكان معناها ان بعض الاوسط محكوما عليه بالاكبر وجاز ان لا يكون الاصغر من ذلك البعض فالحكم على بعض الاوسط لا يتعدى الى الاصغر مثلا يصدق كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس ولا يصدق بعض الانسان فرس ثم ان الضروب المحتملة فى كل شكل ستة عشر فان القضايا المستعملة فى العلوم منحصرة فى الشخصية والمحصورة والمهملة لكن الشخصية منزلة منزلة الكلية لانتاجها فى كبرى هذا الشكل والمهملة فى قوة الجزئية فالقضية المعتبرة ليست الا المحصورة وهى اربع وهى معتبرة فى الصغرى وفى الكبرى فاذا اقترنت احدى الصغريات الاربع باحدى الكبريات الاربع يحصل منه ستة عشر لكن اشتراط ايجاب الصغرى اسقط ثمانية اضرب الصغريان السالبتان مع الكبريات الاربع واشتراط كلية الكبرى اربعة الموجبتان مع الجزئيتين فلم يبق الا اربعة اضرب كما اشار اليه بقوله وينتج هذا الشكل المحصورات

الاربع موجبتاه الصغريان مع موجبة كلية كبرى وترك هذا
القيد لانه قد علم من الشرط الثانى موجبتيها اى موجبتى المحصورات
الموجبة الكلية والموجبة الجزئية وهذا اشارة الى الضرب الاول
والثالث نحو كل مسكر مزيل للعقل وكل مزيل للعقل ناقض للوضوء
ونحو بعض الدجاج جلال وكل جلال حرام فبعض الدجاج حرام و
موجبتاه مع سالبة كلية كبرى سالبتيها السالبة الكلية والسالبة
الجزئية وهذا اشارة الى الضرب الثانى والرابع نحو كل صلوة حقيقية
مشروطة بالطهارة ولا شئ من المشروط بالطهارة صلوة اموات
فلا شئ من الصلوات الحقيقية بصلوة اموات ونحو بعض البالغين
العاقلين حيض ولا شئ من الحيض مكلف بالصلوة فبعض البالغين
العاقلين ليس مكلف بالصلوة ثم ان ههنا كيفيتين ايجابا وسلبا
وكميتين كلية وجزئية واشرف الاولين الايجاب واشرف الاخيرين
الكلية فالموجبة الكلية اشرف المحصورات لاحتوائها على الشرفين
والسالبة الكلية اشرف من الموجبة الجزئية لان الكلى وان كان سلبا
اشرف من الجزئى وان كان ايجابا لكونه اضبط وانفع فى العلوم ثم الموجبة
الجزئية اشرف من السالبة الجزئية لاشتمالها على الخستين الجزئية
والسلب بخلاف الموجبة الجزئية فانها مشتملة على واحدة هى الجزئية

ولما كان المقصود من الاقيسة نتائجها رتبت باعتبار ترتيب نتائجها
شرفا فقدم المنتج للاشرف على غيره وما هو محمولها اى محمول الصغرى
والكبرى الشكل الثانى وشرطه اى شرط انتاجه اختلافهما اى الصغرى
والكبرى كيفا اى ايجابا وسلبا اذ لو اتفقتا فاما ان يكونا موجبتين
اوسالبتين واياما كان يتحقق الاختلاف والاختلاف موجب لعقم
القياس اما اذا كانتا موجبتين فلانه يصدق كل انسان حيوان وكل
ناطق حيوان والحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا وكل فرس حيوان
فالحق السلب واما اذا كانتا سالبتين فلصدق قولنا لا شئ من الانسان
بحجر ولا شئ من الفرس بحجر والحق السلب ولو قلنا لا شئ من الناطق بحجر
فالحق الايجاب وشرطه ايضا كلية كبراه اذ لو كانت جزئية فاما ان
تكون موجبة اوسالبة وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف الموجب للعقم
اما على تقدير ايجابها فلصدق قولنا لا شئ من الانسان بفرس وبعض
الحيوان فرس والصادق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا وبعض
الصاهل فرس كان الصادق السلب واما على تقدير سلبها فلصدق
قولنا كل انسان حيوان وبعض الجسم ليس بحيوان والصادق الايجاب
وبعض الحجر ليس بحيوان والحق السلب واما ان الاختلاف موجب للعقم
القياس فلانه لما صدق مع الايجاب لم يكن منتجا للسلب ولما صدق

مع السلب لم يكن منتجا للايجاب لان المعنى بالانتاج استلزام القياس
لاحدهما ثم انك قد عرفت ان الضروب المحتملة فى كل شكل ستة عشر وسقط
باعتبار الشرط الاول ثمانية اضرب السالبتان والموجبتان الكليتان
والجزئيتان والمختلفتان وباعتبار الشرط الثانى اربعة اخرى الكبرى
الموجبة الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين
فبقيت الضروب الناتجة اربعة ولا ينتج هذا الشكل الا سالبة
لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فكليتاه وهما الموجبة الكلية مع
السالبة الكلية والسالبة الكلية مع الموجبة الكلية ينتجان سالبة كلية
وهذا اشارة الى الضربين الاول والثانى نحو كل مسكر مزيل للعقل ولا
شئ من الحلال بمزيل للعقل فلا شئ من المسكر حلال بالخلف وهو ضم
نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج نقيض الصغرى او بعكس الكبرى ليرجع
الى الشكل الاول نحو لا شئ من صلوة الاموات بمشروط بالطهارة
وكل صلوة حقيقية مشروطة بالطهارة فلا شئ من صلوات الاموات
بصلوة حقيقية بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج نقيض
الصغرى كما مر وبعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة و
مختلفتاه اى مختلفتا هذا الشكل وهما الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية
والسالبة الجزئية مع الموجبة الكلية ينتجان سالبة جزئية وهذا

اشارة الى الضرب الثالث والرابع نحو بعض الدجاج حلال ولا شئ من
الحلال بجلال فبعض الدجاج ليس بجلال اما بالخلف كما مر وبعكس الكبرى
ليرجع الى الشكل الاول ونحو بعض النساء ليس طاهرا من الحيض وكل
مكلف بالصلوة طاهر من الحيض فبعض النساء ليس مكلف بالصلوة
بالخلف كما مر والضربان الاولان لما كانا منتجين للكلى فلا بد من تقديمهما
على الاخيرين وقدم الاول على الثانى والثالث على الرابع لاشتمالها
على صغرى الشكل الاول بخلاف الثانى والرابع وما هو موضوعهما
الشكل الثالث وشرطه اى شرط انتاجه ايجاب صغراه وكلية
احديهما اما الاول فلانها لو كانت سالبة فالكبرى اما موجبة او سالبة
واياما كان يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما اذا كانت
موجبة فكقولنا لا شئ من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق
فالحق فى الاول الايجاب وفى الثانى السلب واما اذا كانت سالبة فكما
اذا بدلنا الكبرى بقولنا ولا شئ من الانسان بصهال او جماد فان الصادق
فى الاول الايجاب وفى الثانى السلب واما الثانى وهو كلية احدى المقدمتين
فلانهما لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض من الاوسط المحكوم
عليه بالاكبر غير البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر فلم يجب تعدية
الحكم من الاوسط الى الاصغر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس

والحكم على بعض الحيوان بالفرسية لا يتعدى الى البعض المحكوم عليه بالانسانية
والضروب المحتملة ستة عشر ايضا اسقط اشتراط ايجاب الصغرى ثمانية
منها الصغريان السالبتان مع المحصورات الاربع فى الكبرى وكلية
احديهما اسقط ضربين الكبريان الجزئيتان مع الموجبة الجزئية فبقيت
ستة اضرب ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية موجبتا او سالبتا
هذا الشكل وهما الموجبة الكلية والموجبة الجزئية مع موجبة كلية
كبرى هذا الشكل اشارة الى الضرب الاول والثالث فالاول نحو كل مسكر
مزيل للعقل وكل مسكر ناقض للوضوء فبعض المزيل للعقل ناقض للوضوء
بالخلف وهو ههنا ان يجعل نقيض النتيجة لكونها كلية كبرى وصغرى
القياس لكونها موجبة صغرى لينتج ما ينافى الكبرى وبعكس الصغرى
ليرجع الى الشكل الاول والثالث نحو بعض الحلال دجاج وكل حلال
حرام فبعض الدجاج حرام بالخلف وبعكس الصغرى كما مر وبالعكس
الموجبة الكلية الصغرى مع موجبة جزئية كبرى ينتج هذه الضروب
الثلثة موجبة جزئية واما عكس هذا اعنى موجبة جزئية صغرى
مع موجبة كلية كبرى فغير مراد لسبق ذكره فلا تكرار فقوله وبالعكس
اشارة الى الضرب الخامس نحو كل حائض محرمة الوطى وبعض الحائض محرمة
الطلاق فبعض محرمة الوطى محرمة الطلاق بالخلف كما مر وبعكس الكبرى
وجعلها

٧٢

وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة وينتج موجبتاه مع سالبة سالبة
ولم يقيدها بالكلية ولا بالجزئية لانها مع جزئية الاولى كلية لا محالة ومع
كليتها جزئية او كلية كما يقتضيه ثانى الشرطين وظهر من العبارة ضروب
ثلثة اخرى نتايجها سالبات الضرب الثانى والرابع والسادس فالثانى
من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى نحو كل مسكر مزيل للعقل
ولا شىء من المسكر بحلال فبعض مزيل العقل ليس بحلال بالخلف
وبعكس الصغرى كما سلف فى الضرب الاول بلا فرق والرابع من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى نحو بعض الحلال دجاج ولا شىء من الحلال
بحلال فبعض الدجاج ليس بحلال بالخلف وبعكس الصغرى كما مر والسادس
من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى نحو كل حلال حرام وبعض
الحلال ليس بدجاج فبعض الحرام ليس بدجاج بالخلف وانما وضعت
هذه الضروب فى هذه المراتب لان الاول اخص الضروب المنتجة للايجاب
والثانى اخص الضروب المنتجة للسلب والاخص اشرف وقدم الثالث
والرابع على الاخيرين لاشتمالهما على كبرى الشكل الاول وقدم الثالث
على الرابع لان الكبرى فيه موجبة كلية بخلاف الرابع فان كبراه سالبة
ولما لم ينتج الضربان الاولان الكلية لجواز ان يكون الاصغر الاعم من الاكبر
وامتناع ايجاب الاخص لكل افراد الاعم او سلبه عنها كقولنا كل انسان

٧٣

حيوان وكل انسان ناطق ولا شىء من الانسان بفرس واذا لم ينتجا شيئا
من الضروب الباقية الكلى لان الضرب الاول اخص الضروب المنتجة للايجاب
والضرب الثانى اخص الضروب المنتجة للسلب وعدم انتاج الاخص يستلزم
عدم انتاج الاعم وعكس الشكل الاول وهو ان يكون الوسط موضوعا فى
الصغرى محمولا فى الكبرى الرابع وشرطه اى شرط انتاجه احد الامرين اما
ايجابهما مع كلية صغراه او اختلافهما مع كلية احديهما لانه لولا
احدهما لزم احد الامور الثلثة اما سلب المقدمتين او ايجابهما مع جزئية
الصغرى او اختلافهما فى الكيف مع جزئيتهما وعلى التقادير يتحقق الاختلاف
الموجب لعدم الانتاج اما اذا كانت سالبتين فلصدق قولنا لا شىء
من الانسان بفرس ولا شىء من الصاهل او الحمار بانسان والحق فى الاول
الايجاب وفى الثانى السلب واما اذا كانتا موجبتين والصغرى
جزئية فلانه يصدق قولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق او كل فرس
حيوان فالحق فى الاول الايجاب وفى الثانى السلب واما اذا كانتا
مختلفين بالكيف جزئيتين فلان الموجبتان كانت صغرى صدق
قولنا بعض الناطق انسان وبعض الحيوان او بعض الفرس ليس
بناطق والصادق فى الاول الايجاب وفى الثانى السلب واذا
كانت كبرى صدق بعض الانسان ليس بفرس وبعض الحيوان او بعض
الناطق

٧٤

الناطق انسان فالحق فى الاول الايجاب وفى الثانى السلب والضروب
الناتجة بحسب هذا الاشتراط ثمانية لسقوط اربعة اضرب باعتبار
عقم السالبتين وضربين لعقم الموجبتين مع جزئية الصغرى واخرى
لعقم المختلفتين الجزئيتين وينتج هذا الشكل سوى اولى المحصورات
الاربع وهى الموجبة الكلية فموجبة الكلية معها اى مع المحصورات
الاربع ينتج موجبتها ان كانت الموجبة الكلية صغرى سواء كانت
كبراها موجبة كلية او جزئية وينتج سالبتها السالبة الكلية ان كانت
الموجبة الكلية كبرى والصغرى سالبة كلية والسالبة الجزئية ان كانت
الصغرى سالبة جزئية وهذا الكلام اشارة الى الضرب الاول والثانى
والثالث والسادس فالاول نحو كل انسان حيوان وبعض الناطق انسان
فبعض الحيوان ناطق والا لصدق لا شىء من الحيوان بناطق فنقول كل
انسان حيوان ولا شىء من الحيوان بناطق فلا شىء من الانسان بناطق
وينعكس الى لا شىء من الناطق بانسان وهو مناف الكبرى وبعكس
الترتيب فيهما ثم عكس النتيجة والثالث لا شىء من الانسان بفرس
وكل ناطق انسان فلا شىء من الفرس بناطق والا لصدق بعض الفرس
ناطق وكل ناطق انسان فبعض الفرس انسان وينعكس الى ما ينافى
الصغرى وبعكس الترتيب ثم عكس النتيجة والسادس نحو بعض الحيوان

٧٥

ليس بانسان وكل فرس حيوان فبعض الانسان ليس بفرس بعكس الصغرى
لترتد الى الشكل الثانى وسالبة الكلية مع اوليها اى اوليى الاربع
وهما الموجبتان بان يكون السالبة الكلية الكبرى مع الموجبة الكلية
الصغرى او الموجبة الجزئية الصغرى ينتج سالبة جزئية وهذا الثامن
الى الضرب الرابع والخامس فالرابع نحو كل انسان حيوان ولا شئ
من الفرس بانسان فبعض الحيوان ليس بفرس لعموم الاصغر بخلاف
الضرب الثالث فان الاكبر محكوم عليه بالاوسط الذى نفى الاصغر
عن جميع افراده فيلزم نفى الاكبر عن جميع افراد الاصغر بعكس المقدمتين
ليرجع الى الشكل الاول وبالخلف ايضا كما مر والخامس من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى نحو بعض الحيوان انسان ولا شئ من الحجر
بحيوان فبعض الانسان ليس بحجر بالخلف او بعكس المقدمتين كما مر
كجزئيته اى كما ان جزئيتى هذا الشكل وهما الموجبة الجزئية والسالبة
الجزئية مع خلاف فيهما خلافا كليا اى فى الكم والكيف ينتجان سالبة
جزئية فالموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى
نحو لا شئ من ج ب وبعض ا ج فبعض ب ليس ا بعكس الترتيب ثم
عكس النتيجة وهذا هو الضرب الثامن والسالبة الجزئية الكبرى
مع الموجبة الكلية الصغرى نحو كل ب ج وبعض ا ليس ج فبعض ج

ليس ا بعكس الكبرى ليرجع الى الشكل الثالث وينتج النتيجة المطلوبة وهذا
هو الضرب السابع ثم ان ترتيب هذه الضروب ليس باعتبار انتاجها
لبعدها عن الطبع بل باعتبار انفسها فلا بد من تقديم الاول لانه
من موجبتين كليتين والايجاب الكلى اشرف وقدم الثانى ايضا لمشاركته
الاول فى ايجاب المقدمتين ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول
بعكس الترتيب ثم الرابع لكونه اخص من الخامس ثم السادس والسابع
على الثامن لاشتمالهما على الايجاب الكلى دونه وقدم السادس على السابع
لارتداده الى الشكل الثانى دون السابع لارتداده الى الشكل الثالث
واما الشرطى الاقترانى فاما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين
او حمليه ومتصله او حمليه ومنفصله او متصله ومنفصله و
ينعقد فيه الاشكال الاربعة الا ان المص قدس الله سره تركه لكونه
محتاجا الى كلام طويل مع ان جدواه قليل **فصل** القياس الاستثنائى
مركب من مقدمتين احديهما شرطيه والاخرى اثبات لاحد جزئيتها
او رفعه وانتاجه مشروط بان تكون الشرطيه موجبة لزومية ان كان
متصله وعناديه ان كانت منفصله وان تكون هى او استثنائها
كليا ان لم يكن وقت الاتصال والانفصال هو بعينه وقت الوضع
والرفع وللاشارة الى ما ذكرناه قال دام ظله الاستثنائى اما متصل

فيلزم استثناء مقدمه تاليه اى يلزم من اثبات عين مقدمه اثبات
عين تاليه لان المقدم ملزوم وثبوت الملزوم ملزوم لثبوت اللازم
واكثره اى اكثر استثناء المقدم مستعمل بان فانها لتعليق الوجود
بالوجود ويلزم من استثناء نقيضه اى نقيض التالى نقيضه اى
نقيض المقدم لان التالى لازم ونقيض اللازم ملزوم لنقيض الملزوم
واكثره اى اكثر استثناء نقيض التالى مستعمل بلو فانها موضوعة
لتعليق العدم بالعدم ولا يلزم من نفى المقدم نفى التالى ولا من اثبات
التالى اثبات المقدم لما مر من ان المقدم ملزوم والتالى لازم واللازم
قد يكون اعم ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم واثبات الاعم لا يستلزم
اثبات الاخص واما منفصل ويلزمه الثانى اما اثباتا ونفيا
جميعا كما فى الحقيقة فمن اثبات عين كل من الطرفين يلزم نقيض الطرف
الاخر ومن اثبات نقيضه اى نقيض كل من الطرفين يلزم عينه
اى عين الطرف الاخر فله اربع نتايج نحو هذا العدد اما زوج واما
فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد
لكنه ليس بفرد فهو زوج او يلزمه الثانى اثباتا فقط فالاولان وهو انه
يلزم من اثبات عين كل نقيض الاخر نحو هذا اما شجر واما حجر لكنه شجر فليس
بحجر لكنه حجر فليس بشجر دون الاخيرين لجواز اجتماعهما او يلزمه الثانى

نفيا فقط فالاخيران وهو انه يلزم من اثبات نقيض كل عين الاخر نحو
هذا اما لا رجل واما لا امراة لكنه رجل فهو لا امراة لكنه امراة فهو لا
رجل دون الاولين لجواز ارتفاعهما ويرد القياس الاقترانى الى القياس
الاستثنائى اما الى المتصل فبان يجعل الوسط ملزوما فنقول فى
مثل هذا انسان وكل انسان حيوان كلما كان هذا انسانا فهو حيوان
ثم يضع المقدم او يرفع التالى واما الى المنفصل فبان تاخذ منافى
الوسط وتذكره مع الوسط هذا الاثنان زوج وكل زوج فهو ليس
بفرد فمنافى الزوج الذى هو الوسط انما هو الفرد فنقول الاثنان
اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد وبالعكس اى يرد الاستثنائى
الى الاقترانى فان كان متصلا جعل الملزوم وسطا والاستثنائى
صغرى والمتصل كبرى نحو كلما كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه
انسان ينتج انه حيوان فنقول هذا انسان وكل انسان حيوان
وان كان منفصلا يرد الى قسميه وعمل بهما نحو الاثنان اما زوج
واما فرد فانه يتضمن انه كلما كان زوجا لم يكن فردا وبالعكس فنقول
الاثنان زوج وكل زوج فهو ليس بفرد فالاثنان ليس بفرد **المطلب**
الثانى فى المبادى اللغوية فرغ من المبادى المنطقية فشرع
فى المبادى اللغوية واخذ يتكلم فى حدها وطريق معرفتها وابتدا ومنها

وبيان اقسامها اما احدها فما اشار اليه بقوله اللغة لفظ وضع لمعنى سواء كان مفردا او مركبا وسواء كان الوضع شخصيا كما في المفردات التي ليست بمشتقات او نوعيا كما فيها وفي المركبات وقوله لمعنى احتراز عن حروف المباني فانها ليست موضوعة للمعنى بل انما هي موضوعة لغرض التركيب ولم يورد لفظة كل في الحد كما اورده الحاجبي لانه للمهية من حيث هي وهي بهذا الاعتبار لا تتصف بالعموم ولا بالخصوص ولانه بصفة العموم لا يصدق على شيء من افراد المحدود واما طريقها اي طريق معرفتها فمنحصر في النقل لان العقل لا يستقل بها والنقل تواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد والسواد والبياض واحاد في غيره مما يحتاج في معرفته الى الرجوع في كتب اللغة وفيه رد على من انكر ثبوت شيء من اللغات بالتواتر فان انكار تواتر بعضها مكابرة غير مسموعة ولا تثبت اللغة قياسا خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني وابن سريج وجماعة من الفقهاء وليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب او بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول انما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعنى سمي بذلك الاسم بمعنى تدور التسمية به وجودا وعدما فيظن انه ملزوم التسمية فاينما وجد ثبت التسمية لنا ان القياس في اللغة اثباتا

للغة بالمحتمل وهو غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل التصريح باعتباره بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وغيرها فبعد السكوت عنهما يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل قالوا التسمية دائرة مع التخمر وجودا وعدما فقبله يسمى عصيرا وبعده يسمى خلا ومعه يسمى خمرا والدوران يفيد ظن العلية فاينما وجدت ظننا التسمية فالنبيذ يسمى خمرا الجواب المعارضة على سبيل القلب فان التسمية كما دارت مع التخمير فقد دارت مع المحل وهو كونه ماء العنب فالعلة مركبة وفي النبيذ احد جزئيها فلا يسمى خمرا والى هذا اشار بقوله والدوران منقلب واما ابتداء وضعها فهل هو واقع اولا من المعلوم ان دلالة اللفظ على مفهوم دون اخر مع استواء نسبته اليهما ممتنعة بل لا بد لها من اختصاص بينهما بحيث يقتضي لا مكانه مخصصا وهو اما ذات اللفظ او غيرها فذهب عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير اي علم الحروف وبعض المعتزلة الى الاول وزعموا ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية منها نشات دلالته عليه دون غيره والحق خلافه لنا انه يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيضه ما قد وضع له فانه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لذاته بل معلوم الوقوع كالقرء للحيض والطهر وهما

نقيضان ولو كانت الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان كذلك لانا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لمناسبة ذاتية لنقيض ذلك الشيء دل عليه دون ذلك المدلول فقد تخلف عن اللفظ الدلالة عليه ولو فرضنا وضع اللفظ للشيء ونقيضه دل عليهما فقد اختلفت دلالته لانه يدل على الشيء وحده وتارة يدل عليه وعلى نقيضه وما كان ثابتا للشيء بالذات لا يتخلف عنه ولا يختلف في شيء من الاحوال قطعا فلا تكون دلالته مستندة الى ذاته والى هذا اشار بقوله والوضع لنقيضين يدفع المناسبة الذاتية قالوا ولو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية لتساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني فلم يختص بعض الالفاظ ببعض المعاني والا لزم الاختصاص من دون مخصص الجواب لا نم الاختصاص من دون مخصص لان المخصص لا ينحصر في المناسبة كيف وارادة الواضع مخصصة ويمكن حمل كلام المخالف على ما عليه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع والا فبطلانه ضروري وهو اي الواضع اما الله سبحانه او البشر او بالتوزيع فاما ان يجزم باحد الثلثة او لا فهذه اربعة اقوال وقال بكل قول منها قائل فالاشعري ومتابعوه قالوا الواضع هو الله تعالى بدليل قوله عز من قائل وعلم ادم الاسماء كلها دخل فيها الافعال والحروف لانها قائلة

بالفصل ولانها اسماء في اللغة والتخصيص اصطلاح طرا وبدليل قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم والمراد اللغات بالاتفاق اذ لا كثير اختلاف في العضو اذ بدايع الصنع في غيره اكثر او الواضع البشر كما ذهب اليه البهشمية بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغات الارسال ولو كان بالتوقيف ولا يتصور الا بالارسال لسبق اللغات الارسال فيلزم الدور او يكون منه تعالى القدر الضروري منها المحتاج اليه في تعليم الاصطلاح قطعا ويكون منا الباقي منها كما ذهب اليه الاستاد ابو اسحق الاسفرايني والا اي وان لم يكن القدر الضروري منها من الله تعالى بل كان الكل منا دار او تسلسل لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على الاصطلاح الموقوف على معرفته وهو الدور او اصطلاح اخر وهو التسلسل ولا قطع في شيء منها اي من الادلة اما الدليل الاول وهو قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فلجواز ان يراد بالتعليم الالهام بان يضع نحو قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه واليه اشار بقوله لجواز الالهام الوضع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون وعلم ما سبق وضعه من خلق اخر ولو سلم

كلها ظنيات متعارضة فالاولى التوقف كما هو مذهب العلامة والغزالي والحاجبي

بالاسماء الحقايق بدليل قوله تعالى ثم عرضهم لان الضمير المذكور لا يصلح للاسماء
الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء واليه اشار بقوله واراد
الحقايق عطفا على الهام الوضع وكذا المعطوفات بعده وفيه ان قوله
تعالى انبئوني باسماء هؤلاء دل على ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات
وان لم يسبق لها ذكر للقرينة الدالة عليها واما الدليل الثاني وهو قوله
تعالى واختلاف السنتكم فلجواز ان يراد كل من التوقيف على الوضع
السابق والاقدار على الوضع على التبادل فايهما اريد دل على كون اختلاف
الالسن آية فلا يختص التوقيف بكونه آية دون الاقدار واليه اشار
بقوله والتوقيف على السابق والاقدار واما الدليل الثالث وهو الدليل
على مذهب البهشميه فلجواز تعليم ادم عليه السلام اللغات كما دل عليه قوله
تعالى وعلم آدم الاسماء كلها واذا كان آدم عليه السلام هو الذي علمها الاقوم
رسول اندفع وتلخيصه ان سبق اللغات الارسال كما هو مفهوم الاية
لكن لا دلالة فيها على ان واضعها البشر لجواز ان يكون واضعها هو الله
سبحانه وهو علمها آدم عليه السلام واليه اشار بقوله وتعليم ادم واما الدليل
الرابع وهو الدليل على مذهب الاستاد فلجواز التعريف بالترديد والقراين
كما في الاطفال واليه اشار بقوله والتعريف كما في الاطفال فظهر ان
شيئا من الادلة لا تفيد القطع فوجب التوقف لقوله تعالى ولا تقف ٨٤

ماليس

دِلالَةُ اللَّفظِ على مَعناه

ما ليس لك به علم كما ذهب اليه القاضي وان اكتفى بالظن فقوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها تفيد الظن بقول الاشعري اذ المتبادر من تعليم الاسماء
تعريف وضعها لمعانيها والاصل عدم وضع سابق **فصل** واما ٨٥
بيان اقسامها والبحث عنها فلما كان باعتبار دلالتها على معانيها لا
بد من التعرض للدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء
اخر والاول الدال والثاني المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة لفظيه
والا فغير لفظيه والدلالة اللفظيه اما وضعيه وعقليه ثم دلالة اللفظ
اي دلالته الوضعيه على معناه مطابقة اي دلالة مطابقة للتطابق
بين اللفظ والمعنى من حيث ان تمام اللفظ دال وتمام المعنى مدلول
وعلى جزئه الضمني تضمن اي دلالة تضمن انما قيد التضمن بالضمني
اشارة الى ان الدلالة التضمنيه دلالة على الجزء في ضمن الكل فالذهن
ينتقل الى الجزء في ضمن انتقاله الى الكل فالانتقال اليهما واحد والتغاير
اعتباري فانه اذا اضيف الى الكل واعتبر بالقياس اليه سمي فهم
الكل ودلالة المطابقة وان اضيف الى احد الجزئين واعتبر بالنسبة
اليه سمي فهم ذلك الجزء ودلالة التضمن فقد اختار ما ذهب اليه
الحاجبي وهو ان دلالة التضمن هو فهم الجزء في ضمن فهم الكل لا ما ذهب
اليه الجمهور من ان فهم الجزء بعد فهم الكل نعم فهم ان الجزء مراد من اللفظ بعد فهم

الكل ودلالة اللفظ على خارجه اللازم ولو كان لزومه عرفا اي بحسب
العرف التزام اي دلالة التزام فلم يعتبر اللزوم الذهني في الدلالة الالتزامية
كما اعتبره المنطقيون والا لخرج كثير من المعاني المجازيه التي ليست لوازم
ذهنيه ومنشا النزاع هو الاختلاف في تفسير الدلالة فمن قال انها فهم
المعنى من اللفظ مهما سمع للعلم بالوضع اشترط اللزوم الذهني ومنع
وجود الدلالة الالتزاميه على المعاني المجازيه كاصحاب الميزان ومن قال
انها فهم المعنى من اللفظ اذا سمع للعلم بالوضع واكتفى بالفهم في الجملة ٨٦
لم يشترط كاصحاب الميزان ومن قال انها فهم المعنى من اللفظ اذا سمع
للعلم بالوضع واكتفى بالفهم في الجملة لم يشترط كاصحاب العربية ثم لا بد
من اعتبار قيد الحيثية في التعريف لئلا ينتقض حد الدلالات
ببعضها فيما اذا كان اللفظ مشتركا بين الملزوم واللازم وبين الكل
والجزء على ما هو المشهور لكن على وجه لا يختل الحصر بان يقال ان كان دلالة
اللفظ على معناه من حيث هو معناه مطابقة والا فان كانت على
جزء معناه من حيث جزء معناه فتضمن والا فالتزام واللزوم شرط
تحققها لا شطرها فالحصر عقلي والنقوض مندفعة ثم اللفظ
الموضوع اما مفرد واما مركب لانه ان قصد بجزئه اي بجزء اللفظ
جزؤه اي جزء المعنى فمركب اما تام يصح السكوت عليه خبر صادق او جزءه

كاذب

كاذب او انشاء لا صادق ولا كاذب واما ناقص لا يصح السكوت عليه
تقييدي او غيره والا يقصد بجزء اللفظ جزء معناه فمفرد كعبد الله قبل
العلميه مركب وبعدها مفرد ثم المفرد اما اسم او فعل او حرف لانه اما ان
يستقل في الدلالة على معناه او لا فان استقل في الدلالة على معناه
بحيث لا يحتاج في فهم اصل معناه الى ضم لفظ اخر اليه ليكون معناه
مستقلا بالمفهوميه لا يتوقف فهمه على فهم معنى اخر لا لعدم اشتراط
الواضع ذلك ولم يدل بهيئته على زمان من الازمنة الثلثة فاسم ٨٧
او استقل ودل بهيئته على زمان ففعل والمراد بالدلالة بهيئته
على زمان ان يكون نوع تلك الهيئة موضوعا للزمان بشرط ان يكون
في مادة موضوعة متصرف فيها والا يستقل في الدلالة على معناه
وذلك لعدم استقلال معناه في المفهوميه وتوقفه على ملاحظة
معنى اخر لا لاشتراط الواضع ضم لفظ اخر اليه فانه لا فايدة له فحرف
وقد علم بذلك حد كل واحد منها للعلم بالمشترك وهو الجنس وبالمميز
وهو الفصل وايضا اللفظ ان اتحد معناه حال كونه متساويا في صدقه
على كثرة فمتواطئ كالانسان فان صدقه على افراده متساو وغير مختلف في نفس
بالاولية ولا بالاولوية وحال كونه متفاوتا في صدقه على كثرة باحد
الوجهين فمشكك لان افراده مشتركة في اصل المعنى ومختلفة باحد

٨٨

الوجهين فالناظر فيه ان نظر الى جهة الاشتراك خيل له انه متواط
لتوافق افراده فيه وان نظر الى جهة الاختلاف او هم انه مشترك
بين عدة معان فيوقع الناظر في الشك في انه هل هو متواط او مشترك
وربما يطلق المتواطي على ما يقابل المشترك فيشمل المشكك وان كثر
معناه فقط فمشترك ان وضع لكل من معانيه ابتداء اى باوضاع
متعددة من غير ملاحظة وضع سابق عليه والا اى وان لم يوضع
لكل ابتداء بل وضع لبعض المعاني واستعمل في بعض آخر فمنقول
شرعي او عرفي عام او خاص ان اشتهر في المعنى الثاني وترك في المعنى
الاول والا في المعنى الثاني فحقيقة ان استعمل فيما وضع له وهي اما
فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت ولزم فهي بمعنى الثابتة اللازمة
ولذلك اطلقت في اللغة على ذات الشيء اللازمة والمراد بالذات
ههنا مجرد مفهوم اللفظ من غير اعتبار امر زائد عليه واما بمعنى المفعول
من حققت الشيء اذا اثبته نقلت الى الكلمة الثابتة او المثبتة في
مكانها الاصلي والتاء على الاول للتانيث وعلى الثاني للنقل ومجاز
ان استعمل في غير ما وضع له وهو في الاصل مفعل من جاز المكان يجوزه
اذا تعداه نقل الى الكلمة الجايزة اى المتعدية مكانها الاصلي او
الكلمة المجوز بها على انهم جازوا بها مكانها الاصلي واللفظ بعد

الوضع

٨٩

الكناية

الوضع وقبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز لخروجه عن حدهما اذ لا
يتناوله جنسهما وهو المستعمل كما سيجي واما الكناية فقد قيل انها
حقيقة اذ لا مانع فيها من ارادة الموضوع له بخلاف المجاز لاشتماله على
قرينة صارفة عنها بخلاف الكناية واذا كثر اى اللفظ والمعنى فمتباينة
تفاصلت كالانسان والفرس او تواصلت كالسيف والصارم او
كثر اللفظ فقط دون المعنى فمترادفة كالانسان والبشر **فصل**
اللفظ مطلقا ان لم يحتمل غير ما يفهم اى يقصد منه لغة اى احتمالا
بحسب اللغة فنص كقولنا لا رجل في الدار فانه لا يحتمل بحسب اللغة
كون رجل فيها وان احتمله عقلا لان دلالة الالفاظ على مدلولاتها لا
وضعية لا يمتنع تخلف مدلولاتها عنها لا عقلية يمتنع ذلك الا ان
تجويز وقوع خلاف مدلول اللفظ لا يخرجه عن كونه نصا وربما يقال على
ما يتناول الظاهر اذا اطلق في مقابل الاجماع او القياس والا وان
احتمل اللفظ لغة غير ما يقصد منه فاما ان يكون المقصود منه راجحا
على ذلك الاحتمال او مرجوحا عنه او مساويا له والراجح ظاهر
كما في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان حمل المسح في المتعاطفين
على حقيقته ظ وحمل الوارد على الارجل على الغسل الخفيف كما زعم الزمخشري
مأول وكذا عطف الارجل في قراتي الجر والنصب على الوجوه المرجوحة

٩٠

جر الجوار وقبح قولنا ضربت زيدا وعمروا واكرمت خالدا وبكرا بارادة
ان بكرا مضروب لا مكرم وسيجي لهذا زيادة تحقيق انشاء الله والمرجوح
ماول كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم والمساوي مجمل كقوله تعالى
ثلثة قروء والرجحان المشترك بين الاولين وهما النص والراجح سواء
كان مع احتمال النقيض ولا محكم ونفي الرجحان المشترك بين
الاخيرين وهما المرجوح والمساوي متشابه وايضا اللفظ ان دل
على الطلب اى طلب شيء من الغير وضعا حال كونه ذلك الطلب
صادرا من مستعل سواء كان عاليا ام لا فان كان المطلوب الفعل فامر
او الترك فنهي وان دل على الطلب صادرا من مساو فالتماس وان
دل على الطلب صادرا من سافل فسؤال ودعاء ولا يدخل الاستفهام
في شيء من الاقسام اذ ليس المطلوب من الاستفهام طلب الفعل من الغير
بل المقصود منه اغا هو فهم المتكلم وصدور الفعل من المخاطب وهو التفهيم
من لوازمه والمطلوب من الامر هو صدور الفعل من المامور فان كان خصوصية
بعض الاوامر يستلزم حصول شيء في ذهن المتكلم فمن زعم ان المطلوب في
الاستفهام هو طلب الفعل فقد وضع لازم الشيء مكان ملزومه وان
لم يدل على طلب شيء من الغير وضعا فاما ان يدل على طلب فهم المتكلم
وضعا وهو الاستفهام اولا وهو غيره من اقسام الانشاء **فصل**

المشترك

٩١

المشترك واقع في اللغة على الاصح

المركب

المشترك واقع في اللغة على الاصح لثبوت العين الموضوعة لكل
من الجارية والباصرة وامثالها كالجون الموضوع للاسود والابيض
ابتداء من غير ملاحظة وضع سابق عليه لا لخلو الاكثر اى اكثر المسميات
عن الاسم لولاه اى لولا الاشتراك اما خلو اكثر المسميات عن الاسم لولا
فلان الالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمسميات
غير متناهية وهو ظ واذا وضع كل لفظ لمعنى واحد كان الموضوع له
متناهيا وخلا المعاني الباقية عن الاسم وهي الاكثر بل لا نسبة لها الى ما
وضع له لعدم تناهيها واما بطلانه فلانه يخل بغرض الوضع وهو تفهيم
المعاني واما انه لا يدل على وقوع المشترك فلان تناهي المعاني المختلفة
والمتضادة مم ولا تناهي المتماثلة غير مفيد اذ لا يجب الوضع لخصوصياتها
بل للحقيقة التي اتفقت هي فيها سلمنا لكن لا يحتاج الى التعبير الا
عما يقصد من المعاني وذلك متناه لامتناع تعقل ما لا يتناهى
سلمنا الاحتياج الى الوضع لجميع المعاني الغير المتناهية لكن لا نم خلو
بعض المعاني عن الالفاظ لولاه انما يلزم ذلك لو كان المركب من المتناهي
متناهيا وهو مم لجواز لا تناهي الصور الحاصلة في تلك المواد بضم بعضها
الى بعض على وجوه مختلفة من الحركات والسكنات سلمنا لكن لا نم
بطلان اللازم او من المسميات ما لا يوضع له لفظ ويعبر عنه بالالفاظ

٩٢

المجازية بل قال ابن شويه اكثر اللغة مجاز والحقيقة كانواع الروايح فان
التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها على سبيل الحقيقة ولا اشتراك
الموجود بين الحادث والقديم اما انه مشترك بينهما فلانه لولا الاشتراك
لكان متواطيا واللازم بط اما الاولى فلاطلاقه عليهما حقيقة فلو لم
يكن باعتبار وضعه لخصوصهما لكان باعتبار وضعه لامر مشترك
وهو معنى التواطي واما الثانية فلان المسمى بالموجود ان كان هو الذات
فليس امرا واحدا فيهما والا لكان الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا
وانه محال واما انه لا يدل على ثبوت الاشتراك اللفظي فلان الاختلاف
في الوجوب والامكان لا يمنع الاشتراك المعنوي كالعالم والمتكلم
فانهما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما مشتركان في
معنى قطعا قالوا لو وضعت الالفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع
لان الفهم لا يحصل مع الاشتراك لخفاء القراين وما يظن به ذلك
فاما مجاز او متواط الجواب لا نم ان الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك
لان المقصود يعرف بالقراين مفصلا سلمنا لكن ليس المقصود التفاهم
التفصيلي في كل اللغة بدليل اسماء الاجناس بل قد يقصد التعريف
الاجمالي كما يقصد التفصيلي والى هذين الجوابين اشار بقوله ولا اخلال
مع القرينة والاجمال قد يقصد وكما انه واقع في اللغة فكذا في القران
على

٩٣

على الاصح كقوله تعالى ثلثة قروء وهو مشترك بين الطهر والحيض وقوله
تعالى والليل اذا عسعس وهو مشترك بين اقبل وادبر قالوا ان وقع
مبينا كان تطويلا بغير فايدة وان وقع غير مبين كان غير مفيد وكلاهما
نقص يجب تنزيه القران عنه والجواب لا نم انه لو وقع غير مبين غير مفيد
لانه يفيد فايدة اجمالية كما في اسماء الاجناس وفي الاحكام خاصة
فايدة وهو الاستعداد للامتثال اذا بين فانه يطيع بالعزم على الامتثال
والاستعداد له كما يعصي بخلافه والى هذا اشار بقوله والاستعداد
للامتثال فايدة والترادف وهو توارد لفظين فصاعدا على الانفراد
اصالة على مفهوم واحد من جهة واحدة فخرج بالانفراد التابع مع متبوعه
وبالاصالة المجاز ان بمعنى واحد وبوحدة المعنى التاكيد والمؤكد وبوحدة
الجهة الحد والمحدود واختلفوا في وقوعه والاصح انه واقع كالاسد
والسبع للحيوان الخاص وبهتر وبحتر للقصير وصلب وشوذب للطويل
والمانعون يقولون امثال هذه الامثلة مما يظن انه منه باب
اختلاف الذات والصفة او الصفات او الصفة وصفة الصفة
ونحوها والمثبتون اختلفوا في انه هل يقع كل من المترادفين مكان الاخر
لغة ام لا الاصح انه يقع كل منهما مكان الاخر كما اشار اليه بقوله ويجوز
تبادلهما اذ لو امتنع لامتنع لمانع لوجود المقتضي لغة وهو اتحاد المعنى
اي وقوع كل من المترادفين مكان الاخر

٩٤

وجهة الدلالة واللازم منتف لانه اما من جهة المعنى او من جهة التركيب وكلاهما
منتف اما من جهة المعنى فلانه واحد فيهما واما من جهة التركيب فلانه لا حجر
في التركيب اذا صح وافاد المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعا ولا يرد
خداي اكبر نقضا على تلك القاعدة بان يقال لو صح لصح في تكبيرة الافتتاح
لانه مرادفه واللازم باطل الجواب ان المنع منه في الصلوة على تقدير التسليم
لا يدل على المنع منه لغة وليس الكلام الا فيه احتج المانعون بوجهين
احدهما لو وقع الترادف لعري الوضع عن الفايدة لان الواحد كاف في
الافهام فلا فايدة لوضع الاخر واللازم بط منتف لانه عبث وهو على
الحكيم غير جايز واجاب المص قدس الله روحه فقال ويفيد الترادف التوسعة
في التعبير عن المقصود سيما في القافية والوزن والتزيين كقول البغدادي
خسنا خير من خياركم في جواب قول المصري خسنا خير من خسكم وثانيهما
لو وقع الترادف لزم تعريف المعرف لان اللفظ الثاني تعريف لما عرف
بالاول وانه مح واجاب عنه المص فقال وتثنية العلامة اي ويفيد
تثنية العلامة فانه علامة ثانية يتحصل المعرفة بها بدلا او معا وانه بلفظ
اجلى وظن قوم اخرون ان التوابع نحو عطشان بطشان شيطان
ليطان من قبيل المترادفين وردها المص بقوله وليس منه الحد والتابع
اما الحد فلانه يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود واما
التابع

فيها

غير مجال زعم قوم ان الحد والمحدود مترادفان ولذلك قالوا اما الحد الا تبديل لفظ

٩٥

التابع فلانه لا يفرد ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف عطشان **فصل**
الحقيقة في اللغة ما مر وفي الاصطلاح هي الكلمة المستعملة فيما وضعت
له في اصطلاح به التخاطب وبالقيد الاخير خرج الصلوة مثلا اذا
استعملها الشارع في الدعاء لمناسبة معناها الشرعي فانها
وان كانت مستعملة فيما وضعت له لكن ليس استعمالها فيه في اصطلاح
به التخاطب وعرفها الحاجبي بانه اللفظ المستعمل في وضع اول
وعدل الى اللفظ ليتناول المفرد والمركب والظ من كلام العضدي انه
جعل كلمة في للسببية وابقى الوضع على ظاهره واستغنى بذلك
عن اعتبار الحيثية لاخراج الصلوة مثلا اذا استعملها الشارع في
الدعاء والمص دام ظله اقتفى اثرهما فقال الحقيقة لفظ مستعمل في
وضع اول وفسر المستعمل بان يكون مستعملا بالفعل من لافظ و
صرح بان في للسببية كما في قوله صلى الله عليه وآله ان امراة دخلت النار
في هرة وقول الفقهاء يجب في الوضوء النية ثم قال المتبادر السببية
القريبة فخرج المجاز الذي له حقيقة فانه وان كان مستعملا بالفعل
من لافظ بسبب وضع اول لكن بسبب هذا الاستعمال البعيد وانت
خبير بان هذا التعريف منقوض ظاهرا بالمجاز مطلقا سواء كان له
حقيقة ام لا بناء على ان لفظة في للسببية ويندفع بما ذكره المص دام

96

قدس الله روحه فلا اعلم وجها فى التخصيص بما له حقيقة ثم قال قولنا
من لافظه لاخراج المجاز عند تلفظ الغير بحقيقته وقولنا بالفعل لاخراجه
بعد تلفظ لافظه بحقيقته وانت تعلم انه لا دلالة للفظ المستعمل على
هذين القيدين وبعد اللتيا والتى يرد عليه النقض بحروف المبانى
فانه يصدق عليها انها مستعملة فى وضع اول اى بسببه مع انها
لا تسمى حقيقة ولا مجازا ولو سلم فلا ريب فى انها خارجة عما نحن فيه
فما الباعث على العدول عن التعريف المشهور الذى بمنزلة العذب
الفرات الى ما هو بمنزلة ملح اجاج ويمكن ان يحمل الوضع فى كلام الحاجبى
على الموضوع له كما هو الشايع المتعارف ولا حاجة الى القيد الاخير
لاخراج الصلوة بناء على اشتهار ان قيد الحيثية مراد فى تعريف الامور
التى تختلف باختلاف الاضافات لا سيما عند تعليق الحكم بالوصف
فيصير المعنى هو اللفظ المستعمل فى الموضوع له من حيث هو موضوع
له اولا فخرج بقيد الحيثية الصلوة اذا استعملها الشارع فى الدعا
وبقيد الاولية مطلق المجاز بناء على اعتبار الوضع النوعى فيه ان
فسر الوضع بتعيين اللفظ بازاء المعنى واما اذا لم يعتبر فيه الوضع
النوعى وفسر الوضع بتعيين اللفظ للمعنى للدلالة بنفسه اى بلا
قرينة فلا حاجة الى قيد الاولية ولولا انه صرح بان لفظه فى السببية

لحملت

97

لحملت كلامه على ما حمل عليه كلام الحاجبى والمجاز كلفظ مستعمل فى غيره
اى فى غير وضع اول لعلاقة اى اتصال بين المعنى الاصلى والمستعمل فيه
مقتضية لصحة استعماله فيه من غير حاجة الى النقل عن اهل اللغة كما
سيصرح به والتخلف فى بعض الصور لمانع لا ينافى الاقتضاء الذاتى
واحترز به عن الغلط والكلفظ لا شئ منهما اى من الحقيقة والمجاز قبله
اى قبل الاستعمال وبعد الوضع اذ لا ينافى وله جنسهما وهو المستعمل
وحصرت العلاقة فى خمسة وعشرين نوعا الاول السبب للمسبب لا مصدر ولا مجاز لعدم صدق احدهما عليه
كالمطر للنبات الثانى عكسه كالاثم للخمر كما قال الشاعر • شربت الاثم
حتى ضل عقلى • كذاك الاثم يذهب بالعقول الثالث الكل للجزء كالاصابع
للانامل الرابع عكسه كالوجه للذات الخامس الملزوم للازم كالنطق
للدلالة السادس عكسه كشد الازار للاعتزال من النسا كما فى قوله
• قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم • دون النساء ولو باتت باطهار •
السابع المشابه للمشابه كالاسد للشجاع الثامن المطلق للمقيد
كاليوم ليوم القيمة التاسع عكسه كالشفر للشفة العاشر الخاص
للعام كزيد للعلماء الحادى عشر عكسه كعكسه الثانى عشر حذف
المضاف نحو واسئل القرية ويسمى مجازا بالنقصان الثالث عشر
حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا اى رجل جلا الرابع عشر المجاور للمجاور



98

كجرى الميزاب الخامس عشر الأول اليه نحو انى اعصر خمرا السادس عشر
ما كان عليه نحو وآتوا اليتامى اموالهم السابع عشر المحل للحال كالمجلس
لحضاره نحو قوله تعالى فليدع ناديه الثامن عشر عكسه كعكسه التاسع
عشر آلة الشئ كاللسان للذكر العشرون البدل للمبدل كالدم للدية
الحادى والعشرون النكرة المثبتة للعموم نحو علمت نفس الثانى والعشرون
المعرف باللام لواحد مثل ادخلوا الباب سجدا اى بابا نقلا عن السلف
الثالث والعشرون الحذف يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا
الرابع والعشرون الزيادة ليس كمثله شئ الخامس والعشرون
الضد للضد كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكقولنا
للجبان اسد والحصر فى هذا العدد للقدماء وحصرها الحاجبى والآمدى
فى خمسة الشكل كالانسان للصورة او صفة ظاهرة كالاسد على
الشجاع لا على الابخر لخفائها او الكون عليها كالعبد للمعتق او الأول
اليها كالخمر او المجاورة نحو جرى الميزاب فارجعا البواقى الى الاخير
ولا خلاف فى وجوب وجود العلاقة المعتبر نوعها فى كل واحد من احاد
المجاز انما الخلاف فى انه هل يكفى ذلك عن نقله عن اهل اللغة ام لا بد
من النقل فى احاد المجاز والاصح انه يكفى عن نقله لنا لو كان نقليا
لتوقف اهل العربية فى التجوز على النقل واللازم باطل لانهم لا يتوقفون

عليه

99

عليه بل يستعملون مجازات كثيرة لم يسمعوها من اهل اللغة ولم يخطاؤا
قالوا لو لم يجب النقل فى الاحاد لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية
واللازم منتف الجواب ربما منع فى الصور المذكورة مانع من الاستعمال
وهو لا ينافى وجود المقتضى وهو العلاقة قالوا لو جاز التجوز بلا نقل
فان كان لجامع بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو القياس والا
فهو اختراع لانه اثبات ما لم يثبت من العرب لا هو ولا ملزومه وهما باطلان
اما القياس فلما مر واما الاختراع فظ الجواب لا نم انه اذا لم يكن بجامع مستلزم
للحكم يكون اختراعا لجواز ان يعلم جواز الاستعمال باستقراء ان العلاقة
مصححة كما علم رفع الفاعل ونصب المفعول بالاستقراء ثم المجاز قد يعرف
بالضرورة بان يقول اهل اللغة هذا اللفظ مجاز او استعمل فى غير
ما وضع له او استعماله فى هذا المعنى موقوف على العلاقة وقد يعرف
بالنظر من وجوه احدها بالسلب اى سلب المعنى الحقيقى فى نفس الامر
عما استعمل من اللفظ كالحمار للبليد فانه يصح ان يقال انه ليس بحمار
وهكذا عكس الحقيقة فان عدم صحة النفى علامة لها اذ لا يصح ان يقال
للبليد انه ليس بانسان ولا دور اشارة الى جواب اعتراض يورد هنا
تقريره ان المراد بصحة السلب سلب كل ما هو المعنى الحقيقى للفظ لان

مجاز لايمكن سلبه قطعا لاداءه الى سلب الشيء عن نفسه وسلب بعض
المعانى الحقيقيه لايفيد كما فى المشترك ولاشك ان العلم بصحة سلب
جميع المعانى الحقيقيه عما استعمل فيه اللفظ موقوف على العلم بكونه مجازا
فيه فاثبات كونه مجازا فيه بذلك العلم دور وهو وارد ايض على الحقيقة
لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعانى الحقيقيه عن المعنى المقصود متوقف على
العلم بكونه من المعانى الحقيقه فاثبات كونه حقيقه فيه بعدم الصحة دور
وتقرير الجواب عن المجاز اما اولا فبان سلب بعض المعانى الحقيقيه كاف
فيعلم انه مجاز فيه والا لزم الاشتراك ولايلزم منه كون المشترك مجازا
فى كل واحد من معانيه لان ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقه فيه او مجاز اما
اذا علم كونه حقيقه فيه كما فى المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل او العلامة
فلا واما ثانيا فبان ذلك انما هو فيما اذا اطلق اللفظ لمعنى ولم يعلم معناه
الحقيقى ولا المجازى واما اذا علم معناه الحقيقى والمجازى ولم يعلم ايهما
المراد امكن ان يعلم بصحة نفى المعنى الحقيقى عن المورد ان المراد هو المعنى
المجازى فيعلم انه مجاز وهذان الجوابان لايدفعان الدور عن الحقيقة
اما الجواب الاول فلان العلم بعدم صحة بعض المعانى الحقيقيه ايض عن المقصود
انما يتحقق اذا علم انه بعض منها والا لصح سلب جميعها عنه واما الجواب
الثانى فلان اللفظ الموضوع للعام اذا استعمل فى الخاص بخصوصه

كان

كان مجازا قطعا مع انه يمتنع سلب المعنى عن المورد فلا يكون امتناع سلب
المعنى عنه دليلا على الحقيقة ولهذا خصصنا بالمجاز وثانيها بعدم
اطراده وهو ان يستعمل لفظ فى محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ
فى محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول واسئل القريه فلفظ اسئل
استعملت فى محل وهو نسبة السؤال الى القريه بسبب تعلق السؤال
باهلها ولم يستعمل فى محل اخر هو نسبة السؤال باهله وهذا بناء
على ان المجاز فى نحو قولنا انبت الربيع البقل انما هو فى المفرد الذى هو
الانبات فانه للتسبب العادى وان كان وضعه للتسبب الحقيقى
فكذا اسال للسؤال عن القريه وان كان وضعه للسؤال عن الاهل ولا
عكس اى لايعرف الحقيقه بالاطراد فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع
واورد عليه ان السخى والفاضل يطلقان على غير الله للجود والعلم ولا
عليه وان القارورة يطلق على الزجاجة لكونها مستقر الشيء والدن
والجرة مما يستقر فيه الشيء ولايسمى قارورة وقد اجيب عنه بان هذه
الالفاظ مطردة فى معانيها فان السخى دائر بين معنيين الجواد المطلق
الذى من شانه البخل وكذلك الفاضل دائر بين العالم مطلقا والعالم
من شانه الجهل ولما وجدناهما لايطلقان على الله تعالى مع جوده الشامل
وعلمه الكامل علمنا انهما موضوعان للمقيدين وكذا القارورة دائرة بين

لايجوز اطلاق السخى والفاضل على الله

المستقر مطلقا وبين المستقر مع كونه زجاجا ولما لم يستعمل فى غيره علمنا
انها الثانى وهذا الجواب واضح لاغبار عليه ومنها ان يتبادر الى الفهم لولا
القرينه عكس الحقيقه فانها تعرف بان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة
ولايرد المشترك لا باعتبار معناه الحقيقى ولا باعتبار معناه المجازى
لا على عكس علامة الحقيقه ولا على طردها اما على طردها فظ واما على عكسها
فلان علامة الشيء خاصة له خاصة الشيء ربما لايكون من خواصه الشاملة
واما تفسير علامة الحقيقه بان لايتبادر غيره لولا القرينه فمخالف للمعهود
عند العلماء فان المعهود عندهم هو ان التبادر من علامات الحقيقه لا عدم تبادر
الغير الذى هو اعم لجواز ان لايتبادر هو ولا غيره ومنها التزام تقييده
نحو جناح الذل ونار الحرب ومنها ان يتوقف اطلاقه لاحد معنييه على
تعلقه بالمعنى الاخر نحو ومكروا ومكر الله ولايقال مكر الله ابتداء
ثم المجاز واقع فى اللغة بدليل الاسد للشجاع والحمار للبليد وانكره الاستاذ
لانه مخل بالتفاهم وهو استبعاد لايعتبر مع القطع بالوقوع نعم ربما
يحصل به ظن فى مقام التردد بل فى القران وانكره الظاهريه وهو فى
القران كثير واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا يد الله فوق ايديهم واشتعل
الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل من الرحمة او جاء احد منكم من الغائط
ويمكرون ويمكر الله الله يستهزئ بهم كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله

من

من بعثنا من مرقدنا الى غير ذلك مما لايمكن انكاره فلا يجدى المناقشة
فى بعض الامثله كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وليس كمثله
شيء المنكرون تمسكوا بوجهين الاول ان المجاز كذب لان نقيضه صادق
فلا يصدق هو والا اجتمع النقيضان الجواب انما يلزم ذلك لو صدق
هو حقيقه كنقيضه اما لو صدق مجازا فلا الثانى لو كان فى القران
مجاز لزم ان يكون البارى تعالى متجوزا لتحقق منشاوه وهو قيام مبدأ
الاشتقاق به واللازم بط اتفاقا الجواب التزام جواز ذلك لغة ولا
محذور فيه ولايلزم منه جوازه شرعا كيف واسماؤه تعالى توقيفية
اى مقصورة على اذن الشارع ثم اللفظ المتردد بين المجاز والاشتراك بان
يكون حقيقة فى احد معنييه ويتردد فى انه حقيقة فى الاخر فيكون
مشتركا او لا فيكون مجازا فالمجاز اولى كما اشار اليه بقوله وهو اولى
من الاشتراك لانه محتاج الى الوضع ابتداء والاصل عدمه بخلاف المجاز
ولما كان لقائل ان يقول الاشتراك اولى لاختصاصه بمزايا لاتوجد
فى المجاز وخلوه عن مفاسد لايخلو عنها المجاز اما المزايا فكالاطراد فلا يضطرب
والاشتقاق فيتسع وصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة واما المفاسد
فكالاستغناء عن العلاقة وعن الحقيقه وعن مخالفة الظاهر فى المعنيين
وعن الغلط عند عدم القرينه اجاب عنه المص بقوله واغلبيته

اى اغلبية وقوع المجاز فى اللغة تغلب مزاياه اى من الاشتراك لان المظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب وايضا انما يعتبر لكونها مظنة العلية ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المئنة وتحقق المئنة لا يضر عدم المظنة مع معارضتها بمثلها يعنى كما ان للاشتراك مزايا وللمجاز مفاسد فكذا للمجاز مزايا وللاشتراك مفاسد اما المزايا فكونه ابلغ فان قوله واشتعل الراس شيبا ابلغ من قوله شبت وكونه اوفق للطبع فلثقل ايضا فى الحقيقة او لعذوبته فى المجاز واما للمقام لزيادة بيان او تعظيم او اهانة يقتضيه الحال وكونه يتوصل به الى انواع البدايع كالسجع مثل حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار وكالمطابقة مثل الجدب للاشهب ادهم ولو قلت قيد الفائت وغير ذلك مما هو مذكور فى كتب الفن واما مفاسد الاشتراك فاخلاله بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة واداؤه على مستبعدى ضدا ونقيض اذا حمل على غير المراد مثل لا يطلق فى القرء والمراد الحيض فيفهم منه الطهر فيفهم منه جواز التطليق فى الحيض وهو نقيض المرام او وجوبه وهو ضده واحتياجه الى القرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفى فيه قرينة واحدة فقد عورض الفوائد بالفوائد والمفاسد بالمفاسد وبقيت الاغلبية سالمة عن المعارض فالمجاز

اولى

اولى والمزايا فى كلام المص دام ظله محمول على ما هو اعم من الفوائد والخلو عن المفاسد ثم الحقيقة لا تستلزم المجاز اتفاقا والمجاز لا يستلزم الحقيقة عند الاكثر اى يجوز ان يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا كالرحمن فان الرحمة رقة القلب والرحمن لا يطلق على غيره تعالى فاطلاقه عليه سبحانه مجاز ولا حقيقة له او يقال الرحمن ذو الرحمة وهى الاحسان مطلقا فهو موضوع بمعنى عام ولم يستعمل فيه وانما استعمل فى خاص واستعمال العام فى الخاص مجاز والمناقشة على الوجهين باحتمال ان يكون منقولا اذ هو مشهور فى المعنى الثانى ولا يخطر المعنى الاول عند سماعه فهو حقيقة عرفية فى الثانى غير متجه لان اشتهاره فى المعنى الثانى لا ينافى مجازيته بالنظر الى المعنى الاول بل كل منقول فهو مجاز بالنظر الى المعنى الاول وان كان حقيقة عرفية فى المعنى الثانى وقد تقدم ما ينبهك على حقيقة الحال واما قول بنى حنيفة فى مسيلمة الكذاب رحمن اليمامة ومنه قول شاعرهم فيه سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فباب من تعنتهم فى كفرهم ومردود فى عرف اهل اللغة فلا يعتد به احتج القائل بالاستلزام بانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفائدة وانه غير جايز واجاب عنه المص دام قدس الله روحه بقوله والفائدة

صحته اى صحة التجوز اذ لا تنحصر الفائدة فيما ذكر ولو سلم فلا يجب ترتبها على كل ما قصدت منه وفى نحو انبت الربيع البقل اى فيما اسند الفعل او معناه الى غير الفاعل الحقيقى وجوه اربعة مشهورة اذ لا بد من تاويل اما فى المعنى او فى اللفظ والا لكان كاذبا والتاويل فى اللفظ اما فى الفعل وفيما اسند اليه او التركيب لهذه احتمالات اربع اولها انه مجاز عقلى لا لغوى وهو قول عبد القاهر وفخر الدين الرازى وثانيها ان المسند مجاز عما يصح اسناده اليه وهو قول الحاجبى وثالثها ان المسند اليه استعارة بالكناية واسناد الانبات اليه قرينة لها وهو قول السكاكى ورابعها انه لا تجوز فى شئ من المفردات بل هو استعارة تمثيلية للهيئة التركيبية نحو اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا وجه غير بعيد لكنه لم ينقل من علماء العربية كذا ذكره قدس الله روحه فى الحاشية فكان وصف الوجوه الاربعة بالشهرة باعتبار الاكثر وباعتبار شهرتها عند علماء الاصول ثم الحقيقة الشرعية هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى عرف الشرع اى وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوى فيكون منقولا او لا فيكون موضوعا مبتدأ ولا نزاع فى ان الالفاظ المتداولة عند اهل الشرع مثل الطهارة والصلوة والزكوة والصوم و

الحقيقة الشرعية

والاعتكاف

والاعتكاف والحج وغير ذلك قد صارت حقايق عرفية عندهم فى معانيها الشرعية لا حقايق شرعية انما النزاع فى ان تلك الالفاظ هل وضعها الشارع للمعانى الشرعية اما مع المناسبة او بدونها بحيث اذا وقعت فى كلام الشارع مجردة عن القراين يتبادر منها معانيها الشرعية فتكون حقيقة شرعية او استعملها الشارع فى المعانى الشرعية مجازا مع القرينة واذا تجردت عنها كانت ظاهرة فى المعنى اللغوى فههنا مذهبان كون تلك الالفاظ حقايق شرعية فى عرف الشارع وهو مذهب المعتزلة والفقهاء او كونها مجازات لغوية فى عرفه وهو مذهب القاضى واتباعه فلا ثالث لهما ومن توهم ان ههنا مذهبا ثالثا هو كونها باقية على حقايقها اللغوية فقد نشأ توهمه من قولهم فى رد دليل الخصم انها باقية فى معانيها اللغوية والزيادات شروط ولا يلزم كون الرد مذهبا لاحد اذ قد يرد مذهب الخصم باحتمال لا يعتقد هنا والظ من كلام المص انه اخذ الحقيقة الشرعية على الوجه الاعم ولهذا قال والحقيقة الشرعية للتشرعة شايعة وللشارع محل كلام والظ ثبوتها اى ثبوت الحقيقة الشرعية للتبادر من لفظ الصلوة الركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيآت ومن لفظ الزكوة اداء مال مخصوص ومن لفظ الصيام امساك مخصوص فى زمان معين ومن لفظ

ثالثها

الاعتكاف لبث خاص في زمان معين ومن لفظ الحج اداء مناسك مخصوصة
في اماكن معينة وهي علامة الحقيقة بعد ان كانت في اللغة الصلوة للدعاء
والزكوة للنماء والصيام للامساك مطلقاً والاعتكاف للبث مطلقاً
والحج للقصد مطلقاً وهذا لم يحصل الا بتصرف الشرع ونقله اليها
وهو معنى الحقيقة الشرعية وفيه ما فيه لانا ان اردنا التبادر في
كلام المتشرعة فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردنا التبادر في كلام الشارع
فممنوع بل هي باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط لكون عبادات
معتبرة شرعاً والشرط خارج عن المشروط فلا نقل شرعاً فكان الصلوة
اى الدعا المقبول شرعاً ما اقترن بالركعات لان الصلوة اسم لها ولو
سلم انها اسم للركعات فلا نسلم انها صارت حقايق شرعية فيها لجواز ان
تكون مجازات لغوية من دون ان تكون حقايق شرعية والحق انه لا اشتباه
من تلك الالفاظ في اطلاق الشارع الا ما يتبادر منها في اطلاقات
اهل الشرع بلا تفاوت ومنع هذا مكابرة غير مسموعة فالحقيقة الشرعية

بيان حقيقة الشرعية

ثابتة لا ينبغي انكارها قالوا لو نقلها الشارع عن معانيها اللغوية
الى معانيها الشرعية لفهمها المكلف ولو فهمها لنقل الينا لانا مكلفون
مثلهم ولو نقل الينا فاما بالتواتر ولم يوجد والا لما وقع فيه الخلاف
او بالاحاد وانه لا يفيد العلم على ان العادة قاضية في مثله بالتواتر الجواب

ان رسول الله صلى الله عليه وآله فهمها الامة كما روى انه صلى الله عليه وآله
قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وعلم عمار بن ياسر التيمم وغير
ذلك فهذه الشبهة في غاية السقوط ولذلك لم يجب عنها المص قدس سره
قالوا لو كانت تلك الالفاظ حقايق شرعية لكانت غير عربية لانهم لم يضعوها
واللازم باطل لانه يلزم ان لا يكون القرآن عربياً لاشتماله عليها وقد قال
الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا واجاب عنه المص قدس الله روحه ولا
يلزم عدم عربية القرآن لانا لا نسلم انها خرجت عن كونها عربية بوضع
الشارع لها ولو سلم فلا نسلم ان القرآن عربي والضمير للسورة ولو سلم فالمعنى
انه عربي النظم لا انه عربي المتن ولو سلم انه عربي المتن فباعتبار الاكثر لا
باعتبار الكل فكما لا يخرج الكلام الطويل العربي المشتمل على الكلمات
الغير العربية عن كونه عربياً وفيه اى في القرآن المعرب وهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع كمشكوة
وسجيل فان الاول هندية او حبشية والثاني فارسية وكذا استبرق
وقسطاس دون ابراهيم فانه علم ومنع صرفه للعجمية والعلمية لا لكونه
معرباً ولهذا لو سمي عربي ولده ابراهيم منع من الصرف للسببين مع انه
ليس بمعرب قطعاً لان استعماله في ذلك المعنى ليس ماخوذاً من غيرهم
والتعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم والعجمة اخذهم اللفظ اعم من

العجمي
المشتمل على بعض الكلمات العربية عن كونه عجمياً فكذا لا يخرج الطويل الكلام

من ان يكون مع الوضع او بدونه فهي اعم فلا يستلزم التعريب فلا يكون
الاجماع على منع صرف ابراهيم وامثاله موضحاً لوقوع المعرب في القرآن كما ذكره
الحاجبي ولو سلم انها معربة فلا نسلم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست
موضوعة في اصل اللغة بل انما هي باوضاع متعددة متجددة والكلام
فيما هو من الاوضاع الاصلية وهي اسماء الاجناس ولهذا لم يذكرها في
الاحكام ولم يتمسك بها للمثبت وهذا اعني وقوع المعرب في القرآن
مروي عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثرون زاعمين انها من باب توافق
اللغتين كالصابون والتنور وهو بعيد سيما في سجيل وتمسكوا بما مر
في نفي الحقيقة الشرعية من لزوم عدم كون القرآن عربيا والجواب الجواب
فعلى هذا يمكن ان يجعل قوله وفيه المعرب حالاً عن القرآن ويكون قوله
ولا يلزم عدم عربية القرآن وفيه المعرب جواباً عن كلا الوجهين وتقريراً
للمسئلة ويكون المعنى ولا يلزم ان يكون القرآن غير عربي لوقوع المعرب
فيه فكيف يلزم عدم عربيته لوقوع الحقيقة الشرعية فيه والكلام في
يكون فيه واو وجز وقوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا
فصلت اياته اعجمي وعربي لا يدل على نفي التنوع عن القرآن اللازم لوجود
المعرب فيه لان سياق الاية يدل على ان المعنى اكلام اعجمي ومخاطب عربي
فالاية دلت على نفي كون القرآن اعجميا والمخاطب عربيا لا يفهم وهم لا

كانوا يفهمونها ولما كان التمسك بهذه الاية في غاية الضعف لم
يجب عنه المص قدس سره فصل الواو العاطفة سواء كانت في عطف
المفردات او الجمل او القصص لا للترتيب ولا المعية بل لمطلق الجمع مجرداً
عنهما وذهب جماعة من البصريين والكوفيين منهم الفراء الى انها للترتيب
ويتمسك القائلون بانها ليست للترتيب بوجوه منها ما اشار
اليه المص بقوله لنص اللغويين على انه لمطلق الجمع نقل عن ابي علي الفارسي
انه مجمع عليه وعن سيبويه انه ذكره في خمسة عشر موضعاً من كتابه
ومنها ما اشار اليه بقوله وقولهم اى قول اللغويين بالجر عطفا على المجرور
قبله وكذا المعطوفات بعده انها اى الواو في الامور المختلفة في الذكر
كالامور المتفقة فيه في عدم افادة الترتيب فقولنا ضرب زيد وعمرو
وبكر مثل قولنا زيد عمرو وبكر ضربوا وقولنا جاء زيد وزيد وزيد في قوة
قولنا جاء الزيدون ومنها ما اشار اليه بقوله وورودها في التفاعل
نحو تقاتل زيد وعمرو ولو كانت للترتيب لما صح ذلك ومنها ما اشار
اليه بقوله ومع القبلية والبعدية نحو جاء زيد وعمرو قبله من دون
تناقض وجاء زيد وعمرو بعده من دون تكرار وللعبارة محمل اخر وهو
ان يكون المراد انها قد وردت في القرآن مع قبليته بدخولها تارة و
بعديته اخرى كما قال سبحانه ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي آية

الاصح المشهور وذهب جماعة من البصريين والكوفيين ومنهم الفراء الى انها للترتيب ويتفرع على هذا الخلاف مسايل منها لو قال وكلتك في بيع داري وعبدي فلا يجوز للوكيل بيعهما معا ولا تقديم بيع العبد على الثاني بخلاف الاول ومنها لو قال لزوجته ان كلمت اخاك واباك فانت طالق فعلى الاصح تحرم بتكليمها مطلقا وعلى الثاني لا تحرم ما لم تكلم الاب بعد الاخ منه

اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ولو كانت للترتيب لتناقضتا
اذ القضية واحدة ولا يجوز ان يكون استعمالها في الايتين لمطلق الجمع مجازا
ويكون كل منهما قرينة مجازية للاخرى فان الاصل في الاطلاق الحقيقة
والحمل على المجاز انما يصح اذا ثبت انها للترتيب ولم يثبت ومنها ما اشار
اليه بقوله وصدقها مع المعية يعني اذا جاء زيد وعمرو في وقت واحد
لصدق جاء زيد وعمرو باتفاقهم ولو كانت للترتيب لم يتفقوا على صدقه
وانما لم يعطف المعية على البعدية بان يقول ومع القبلية والبعدية
والمعية للاختلاف في صورة الدليل ومنها ما اشار اليه بقوله وسؤالهم
النبي صلى الله عليه وآله بايهما نبدا لما نزل قوله ان الصفا والمروة من
شعائر الله سألوه صلى الله عليه وآله بايهما نبدأ فقال ابدءوا بما بدا الله
به فدل سؤالهم على انهم لم يفهموا الترتيب مع انهم اهل اللسان وقولهم
يفهم منه ترتيب وجوب الابتداء على ابتداء الله تعالى ولولا انها للترتيب
لما كان كذلك مردود بان المستفاد ترتيب الوجوب على مطلق الابتداء
لا من حيث العطف عليه والقول بان الابتداء المطلق لا يصلح علة
للوجوب اتفاقا فيحمل على الابتداء بطريق العطف مردود بان التقدم
لمزيد الاهتمام شايع ويمكن ان يفهم منه الوجوب او بالوحي بانه للوجوب
تمسك المخالف بوجوه احدها ان الجمعية حاصلة من قولنا جاء زيد عمرو

بدون الواو وهو باطل لان التاسيس خير من التاكيد واجاب عنه المص قدس سره
بقوله واستفادة الجمع من جوهر اللفظ مدفوع باحتمال الاضراب
من زيد بان يكون عمرو بدلا عنه فالواو لدفع هذا الاحتمال فالتاسيس
حاصل من دون ان يكون الواو للترتيب وثانيها ان الصحابة انكروا على ابن
عباس تقديم العمرة على الحج حيث سمعوا قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله
فلولم يفهموا منها الترتيب لما انكروا عليه واجاب عنه المص قدس روحه
بقوله وانكارهم على ابن عباس تقديم العمرة معارض بامره اي بامر
ابن عباس به اي بتقديم العمرة وهذا اي امره بذلك ادل على عدم كون
الواو للترتيب من دلالة انكارهم عليه على كونها له لان انكارهم عليه يحتمل
ان يكون لفهمهم الجمع المطلق فانكروا عليه بالتخصيص باحد فرديه
وثالثها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا فافهم ان السجود
بعد الركوع ولولاه لجاز الامران والجواب ان الترتيب مستفاد من
غيره اذ لا يلزم من موافقة الحكم الدليل كونه منه ولا من عدم دلالته عليه
عدم الدليل مطلقا ورابعها روى انه خطب اعرابي عند رسول الله
صلى الله عليه وآله فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى ولولا ان الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق فما كان
للرد والتلقين معنى والجواب ان الرد والتلقين لترك التعظيم الذي كان

فقال صلى الله عليه وآله بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى

يحصل بالافراد بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيهما واما قول القايل لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وانت طالق ثلثا فلا فرق بينهما
في انه لا يقع بهما عندنا الا طلقة واحدة على الاصح والفاء للتعقيب
وهو على نوعين حقيقي نحو جاء زيد فعمرو اذا جاء بعده بغير مهلة وذكري
وهو عطف مفصل على مجمل كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان
ابني من اهلي وقوله يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وهو اي التعقيب في
كل شيء بحسبه اي بحسب ذلك الشيء وقدره كتزوجت فولدت
وكقوله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون فحصول
بعض الاشياء عقيب بعض ربما كان بعده بزمان طويل الا ان حصول
مثل ذلك الشيء العظيم لما كان مما ينبغي ان لا يحصل الا في اضعاف
ذلك الزمان عد الزمان قريبا واستعمل فيه الفاء واما قوله تعالى
حكاية عن موسى عليه السلم ويلكم لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب
اي فيهلككم ويستاصلكم به فللبالغة في القرب اي قرب اهلاكهم
واستيصالهم فان ما هو آت فهو قريب وقوله سبحانه وكم من قرية
اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قايلون اي اردنا اهلاك
اهلها والتعقيب ذكري لا حقيقي كما مر من عطف المفصل على المجمل

والباء تجيء لمعان مذكورة في كتب النحو منها التبعيض كما ورد به
النص الصحيح عن الامام ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلم في تفسير قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين رواه محمد بن يعقوب
الكليني رضي الله عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل
ابن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة قال قلت لابي جعفر
عليه السلم الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض
الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل
به الكتاب لان الله عز وجل يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه
كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين
فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض
الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه
فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالراس ان المسح
على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيعوه
الحديث فهذا الحديث كما ترى صريح في ان الباء للتبعيض فلا عبرة
بانكار سيبويه ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه وقد
بسطنا الكلام فيه في مشرق الشمسين ولم اره الى الان ولكن الذي

ادى ان قولنا مسحت راسى يدل على مسح كل الراس فلو كان مسحت براسى
مع البا يدل على مادل عليه مسحت راسى بدون البا لم يكن للبا فايدة سوى
التاكيد والظا ان لها فايدة اخرى سواه فلا بد ان يحمل على معنى اخر به
يظهر فايدة البآء وهو ان يقال معناه الصاق المسح بالراس والصاق
المسح به مفهوم كلى يتحقق فى ضمن مسح كل الراس ومسح بعض الراس واللازم
على التقديرين ليس الا مسح بعض الراس فالتبعيض هنا لازم الالصاق
الذى هو معنى البآء لا انه معناها المطابقى ومن ههنا اشتبه الامر
على بعضهم فزعموا ان البآء الداخلة على مفعول الفعل المتعدى للتبعيض
ولم يميزوا بين المعنى المطابقى والالتزامى والحديث المذكور ليس فيه
سوى ان التبعيضية مستفادة من البآء واما انها معناها المطابقى
او الالتزامى فمسكوت عنه ولا منافاة بينه وبين كلام سيبويه
لانه انما نفى كون التبعيضية معناها المطابقى ولا ينافيه كونها
معناها الالتزامى كما هو مدلول الحديث ولا حاجة الى الاعتذار
عن جانب المصنف قدس سره حيث انكر مجئ البآء للتبعيض تمسكا بان سيبويه
انكر ذلك فى سبعة عشر موضعا من كتابه بانه لم ير الحديث المذكور او
نسيه وكيف يظن مثله بمثله بل انكاره مبنى على ما ذكرنا فلا انه يجب ان
يحمل الحديث على ما لا ينكره اهل اللغة كما ان القران كذلك فصل

الاشتقاق اخذ الكلمة من الكلمة وينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يعتبر
بينهما الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب نحو ضرب وضارب و
يسمى الاصغر وبدونه نحو كنى وناك ويسمى الصغير واما ان يعتبر بينهما المناسبة
فيها نحو ثلم وثلب ويسمى الاكبر ويعتبر فى الاصغر موافقته فى المعنى وفى
الاخيرين مناسبته اياه فى المعنى فان معنى كنى اذا لم يصرح به يناسب
معنى ناك فى الاخفاء وكذا معنى ثلم وهو فى الجدار ونحوه يناسب معنى
ثلب وهو فى العرض من جهة الاختلال والمناسبة فى المعنى اعم من الموافقة
فيه والا لم يكن بين جبذ وجذب اشتقاق اصلا واما الصغير فلانتفاء
الترتيب واما الكبير فللموافقة فى المعنى ثم الضارب يوافق الضرب فى
الحروف الاصول والمعنى وقد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد فى
المعانى ما هو اصل يتفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عين
بازائه حروفا وفرع منها الفاظا كثيرة بازاء المعانى المتفرعة عن ذلك
الاصل على ما يقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعانى فالاشتقاق
هو هذا التفريع والاخذ لا الموافقة المذكورة وان كانت لازمة له فالاشتقاق فى
الاصغر عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه يتبادر من الواضع
احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده باعتبار العلم كما قال
الميدانى هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد احدهما

الى الاخر والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قيل الاشتقاق هو
ان تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فيعرف ارتداد احدهما
الى الاخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث انه يحتاج الى عمله عرفناه
باعتبار العمل فنقول هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه فى التركيب فتجعله
دالا على معنى يناسب معناه والمصـ قدس سره عرفه باعتبار اللازم
المذكور فقال المشتق فرع وافق الاصل باصول حروفه تنبيها على انه
الاصل فى ذلك العمل وان سبب له راجع الى العلم قلت هو ان تجد موافقة
فرع لاصل باصول حروفه فترده اليه وان سبب راجع الى العمل قلت
هو ان تاخذ من اصل فرعا يوافقه فى الحروف الاصول ثم انك قد عرفت
انه يعتبر فى الاصغر موافقته فى المعنى وليس فى عبارة المتن ما يدل على
اعتباره ثم المراد من الموافقة الموافقة الجوهرية والترتيبية معا فخرج
المشتق بالاشتقاق الصغير والكبير ودخل المصدر الميمى كالمقتل
من القتل واما المعدول فان قلنا باشتقاقه فلا كلام والا فان شرطنا
فى الفرع مخالفة الاصل فى المعنى فى الجملة كما قد يزاد فى الحد قولهم
بتغير ما اى فى المعنى خرج المعدول لكن يخرج الميمى وان لم نشرطها
دخل ولو اريد بالاصل المصدر خرج المعدول واستقام الحد واعتبر
الموافقة فى الحروف الاصول لان الموافقة فى الحروف الزائدة مثل الاستعجال

والاستباق لا عبرة بها لا يقال ماضى الخوف وامره لا يوافقانه فيها للقلب
والبعض لانا نقول لطريانهما المانع لا يرفع الموافقة فى الاصل وانواعه
خمسة عشر اذ لا بد فيه من تغيير لفظى والا لم يتصور الاصالة والفرعية
وهو اما بزيادة او نقصان بحركة او حرف والحاصل فى كل مشتق
اما واحد او اثنان او ثلثة او اربعة فالاحادى اربعة والثانى ستة
والثلاثى اربعة والرباعى واحد وامثلتها مشهورة وهى هذه كاذب
من الكذب ونصر من النصر وخف من الخوف ووعد من وعد على مذهب
الكوفيين وضارب من الضرب وغلا من الغليان ومسلمات من مسلمة
وحذر من الحذر وعاد من العدد وثبت من الثبات واضرب من الضرب
وخاف من الخوف وعد من وعد وكال من الكلال وارم من الرمى ثم المشتق
قد يطرد كاسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما من المشتقات وقد لا
يطرد ولا ينعكس وذلك لان وجود الاصل الذى هو المشتق منه ان كان
داخلا فى مفهوم لفظ المشتق منه فهو من حيث هو داخل فيه مطرد فى
كل ما وجد فيه ذلك المعنى وان لم يكن داخلا فيه بل سمى الغير به لوجود المعنى
فيه فهو لا مطرد ولا منعكس كما لو سمى رجل ولد احمر لوجود حمرة فيه فليس
كل ما فيه الحمرة يجب ان يسمى احمر وكذا لو زالت الحمرة عن المسمى لم يزل عنه
الاسم لان المعنى خارج عن مفهوم اللفظ الا انه مصحح للتسمية ومن ههنا

لك ان تقول فى ضبط الاقسام الخمسة عشر زيادة ونقصان وكل واحدة منهما اما بالحرف فقط او بالحركة فقط او فيهما معا فهذه ستة اقسام ثلاثة للزيادة فقط وثلاثة للنقصان فقط واذا ضربت الثلاث الاول فى الاخيرة حصل تسعة اقسام اخر فالكل خمسة عشر

تسميتهم يقولون ان وجه التسمية لا يطرد ولا ينعكس واعلم انه لا خلاف
بينهم فى ان المشتق كالكاتب لمن باشر المعنى حقيقة ولمن لم يباشر بعد
مجاز ولكن اختلفوا فى اشتراط بقاء المعنى فى المحل فى صدق المشتق عليه
حقيقة بحسب اللغة على اقوال ثلثة الاول انه لا يشترط مطلقا وهو مذهب
كثير من المعتزلة وهو الحق كما صرح به فى الحاشية واليه ذهب ابن سينا
الثانى انه يشترط مطلقا وهو مختار فخر الدين الرازى والبيضاوى
واكثر الاشاعرة الثالث ان لم يمكن بقائه كالمصادر السيالة فكالاول
وان امكن كالقيام والقعود فكالثانى وهو مذهب جماعة وتوقف
الحاجبى والامدى واختار المص قدس سره المذهب الاول فقال ولا يلزم
بقاء المعنى فى صدقه حقيقة واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول
بقوله اذ هو اى المشتق موضوع لمن حصل له المعنى مطلقا اى فى
الحال او الماضى او المستقبل يعنى ان المفهوم من الكاتب مثلا لغة من حصل له
الكتابة مطلقا ولا يخفى تطرق المنع الى هذه الدعوى بل هو اول المسئلة
والى الثانى بقوله ولصدق المخبر والمتكلم على من انقضيا عنه فلو
اشترط بقاء المعنى لم يصدقا حدهما على احد حقيقة لان كلا من الخبر
والكلام حروف غير قارة ينقضى شيئا فشيئا فقبلها لم يوجد و
بعدها انقضيا واجيب بان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب

القران

القران ويمشى من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضى ومن المستقبل
متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه سلمنا
ان اشتراط بقاء المعنى مطلقا يستلزم ان لا يكون مثل مخبر ومتكلم
حقيقة لكن لا يلزم من عدم اشتراط البقاء فيما تعذر عدم اشتراطه
مطلقا فلعله شرط فيما امكن غير شرط فيما لا يمكن والى الثالث بقوله
ولزوم مجازية المؤمن للنائم والغافل يعنى لو لزم بقاء المعنى فى صدق
المشتق حقيقة لزم كون المؤمن للنائم والغافل مجازا لزوال المعنى
حين الغفلة والنوم اذ لا شبهة فى صحة انه صحيح فاذا لم يكن حقيقة
كان مجازا وهو خلاف الاصل اذ الاصل فى الاطلاق الحقيقة وفيه
ان لزوم مجازيته بحسب المعنى الشرعى غير محل النزاع وبحسب المعنى اللغوى
لا محذور فيه والى الرابع بقوله واستعماله اى ولصحة استعماله
فى الثلثة اى الماضى والحال والاستقبال والاصل فى الاستعمال
الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق فبقى الماضى على الاصل كالحال
وهذا انما يتم فيما لم يثبت مجازيته فى الماضى كالقاتل والضارب واما
فيما ثبت مجازيته فيه كاستعمال الرطب فى اليابس والحامض فى الحلو
والشاب فى الشيخ واليتامى فى البالغين وغير ذلك باعتبار الماضى
فلا شك فى انه ليس بحقيقة بل مجاز باعتبار ما كان كما ان العكس مجاز

باعتبار ما يؤل اليه المشترطون بقاء المعنى مطلقا تمسكوا بوجوه
الاول انه لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده
ولا يصح اتفاقا بيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته فى الحال فقيد كونه
فى الحال اما ان يعتبر فى المصحح فتنتفى الصحة باعتبار ما قبله لانتفاء المصحح
وهو خلاف المفروض او يكفى فيبقى الثبوت فى الجملة فتحقق الصحة باعتبار
ما بعده لتحقق الثبوت فى الجملة الجواب لا نم انه لو لم يعتبر قيد كونه فى
الحال لصح باعتبار ما بعده اذ لا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد عدم
اعتبار شئ من القيود لجواز ان يشترط المشترك بين الحال والماضى وهو
كونه ثبت له الضرب والمشاحة فى كلالة ثبت له الضرب على القدر المشترك
بينهما بل على الماضى خاصة بعد ظهور المراد لا تحسن ولم يشر قدس سره الى
الجواب عن هذا الوجه لظهوره الثانى ان من انقضى منه الضرب يصدق
عليه انه ليس بضارب فى الحال وصحة السلب من علايم المجاز الجواب انكم
ان اردتم بذلك انه يصدق عليه فى الحال نفى الضرب فى جميع الازمنة فهو اول
البحث وان اردتم صدق نفى الضرب الحالى فمسلم لكن لا يضرنا اذ النفى الذى هو
من علايم المجاز هو النفى المنافى للاثبات وليس هذا منه والى هذا اشار
بقوله والنفى الحالى لا يفيدكم الثالث لو لم يلزم بقاء المعنى لصدق الكافر
على من آمن فيصدق الكافر على اكثر اكابر الصحابة اذ اكثرهم كانوا كفارا

ثم

ثم امنوا وهو بط قطعا والجواب ما اشار اليه بقوله ومنع الكافر على من
آمن شرعى لا لغوى وكلامنا فى الاطلاق اللغوى ومنع اطلاقه عليه لغة
اول البحث والظ ان منع اطلاق الكافر على من آمن لغوى كما انه شرعى
كما سيتضح لك انشاء الله وقيل فى الجواب عن هذا الوجه بخروجه
اى بخروج اطلاق الكافر على من آمن عن محل النزاع اذ هو اى محل النزاع
ما اى مشتق لم يطرء على المحل اى محل ذلك المشتق وصف وجودى
ينافى الوصف الاول كما فى المحصول وغيره من كتاب الاصول واوما
بلفظ قيل الى انه يحده فى المحصول كما صرح به فى الحاشية وح فاطلاق
النايم والقايم على اليقظان والقاعد مجاز اتفاقا اذ قد طرء على المحل
وصف وجودى ينافى الاول بعدهما اى بعد الزنا والسرقة وكذا بعد
القتل والجناية وان عرض بعدها لمحالها وصف عدمى هو عدم هذه
الاوصاف فانها من محل النزاع وح فتفريع بقاء كراهة الطهارة
بالمسخن بالشمس بعد برده على هذا الاصل بانه لم يشترط بقاء
المعنى كرهت وان اشترط لم يكره ليس بجيد كما ترى فانه ليس من محل
النزاع اذ قد طرء عليه وصف وجودى ينافى الاول فلا يحسن التفريع
ثم ان كلا من القول بعدم اشتراط البقاء مطلقا والقول باشتراطه
مطلقا ليس بجيد لان اهل اللغة لا يطلقون النايم على سبيل الحقيقة

فاذا طرا السواد وزال البياض لا يقال للمحل ابيض الا مجازا لزوال ما كان عليه الاطلاق عليه

وكذا اطلاق الكافر على المؤمن مجاز اتفاقا خارج عن محل النزاع لا السارق والزانى والقاتل والجانى اذ لم يطرء على المحل وصف وجودى ينافى الاول ٣

على المستيقظ ولا الاسود على الابيض ولا الحامض على الحلو ولا الامى على
القارى ولا السقيم على الصحيح ولا الموسر على المعسر ولا الفقير على الغنى
ولا الخايف على الامن الى غير ذلك من المشتقات التى لمعانيها بقاء فى محالها
فلو لم يلزم البقاء اصلا لصحت منهم هذه الاطلاقات حقيقة واللازم
بط قطعا ولو لزم البقاء مطلقا لم يصح اطلاق القاتل والضارب
والصادق وغير ذلك مما ليس لمعانيها بقاء فى محالها لغة على من صدرت
عنه هذه الافعال وانقضت وليس كذلك فلا بد فى تصحيح هذه المسئلة
اما من القول بان اشتراط البقاء فيما يمكن لا فيما لا يمكن ولا شك
ان الامثلة الاول مما يمكن بقاء معانيها فعدم صدقها حقيقة لانتفاء
شرطها وهو بقاء معانيها فى محالها والامثلة الاخيرة مما لا يمكن
بقاء معانيها ولذلك صح اطلاقها حقيقة على محالها وقد انقضت
معانيها واما بتخصيص محل النزاع بما اذا لم يطرأ على المحل وصف
وجودى ينافى الاول والامثلة الاول قد طرأ على محالها اوصاف
وجودية تنافى الاوصاف الاول فخرجت عن محل النزاع واما الامثلة
الاخيرة فلم يطرأ على محالها بعد زوال معانيها وصف وجودى ينافى
الاول فصارت من محل النزاع لكن لنا فى مستظهرا وباسم الفاعل
الذى بمعنى الحدوث لا الذى بمعنى الثبوت ولا يخفى ان الامثلة الاول

من قبيل الثانى والاخيرة من قبيل الاول فالنزاع فيه خاصة مستظهر
ايضا والكل محتمل والله اعلم **فصل** هل يشترط فى صدق المشتق على
شىء قيام مبدأ الاشتقاق به ام لا فالاشاعرة على الاول والمعتزلة على الثانى
واختاره المص قدس سره وقال لا يشترط الاتصاف بالمبدأ فى صدق
المشتق بالاشتقاق الحقيقى على شىء وان غلب الاتصاف به سواء
كان المشتق اسم فاعل او اسم مفعول او صفة مشبهة وسواء كان المبدأ
قايما بغير المحل ولا والحاجبى خصص باسم الفاعل وبما اذا كان قايما
بغيره واعتذر له بان عمدة البحث وصفه سبحانه بالمتكلم مع قيام الكلام
بالشجرة وهو عذر ضعيف والاولى التعميم كما فعله العلامة والاكثر
كذا فى الحاشية واستدل عليه بصدق المولم والضارب على زيد مثلا
مع قيام الالم والضرب بغيره فلو اشترط فى صدق المشتق اتصاف
ما صدق عليه المشتق بمبدأ الاشتقاق لما صدقا على زيد وفيه ان
المبدأ هو التاثير الذى هو الحدث لا الاثر الذى هو المفعول المطلق
والواجب هو قيام الاول به لا الثانى ويمكن الاستدلال عليه بصدق
العالم والقادر والخالق عليه سبحانه والعينية ثابتة اى قد ثبت
فى الكلام ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى انه ما يترتب على الذات مع
الصفة فى الممكنات يترتب على ذاته من غير اعتبار الصفة فليس هناك

اتصاف لا بالعلم ولا اتصاف بالقدرة ولا قيام للخلق به اذ هو المخلوق
الذى هو الاثر اذ لو كان غيره لكان هو التاثير اذ ليس له معنى ثالث اتفاقا
ولكن التاثير اما قديم فيلزم قدم العالم واما حادث فيحتاج الى تاثير
اخر ويلزم التسلسل الجواب اما عن الاولين فبان اللغة ليست مبنية
على امثال هذه التدقيقات بل مبناها على الظواهر واللغويون لم
يتفطنوا العينية الصفات ولو سلم فلعلهم ارادوا القيام المبدأ مما
صدق المشتق عليه انه لا يكفى ان يكون قايما بغيره وهو اعم من ان يكون
عين ما صدق هو عليه او قايما به قياما انضماميا او انتزاعيا واغا عبروا
بالقيام لانه اغلب واما عن الثالث فمما مر من ان المبدأ هو التاثير لا
الاثر والتاثير حادث لكنه اعتبارى ينقطع بانقطاع الاعتبار كما
حقق فى غير هذا الفن والاشاعرة تشبثوا بالاستقراء ويلزمهم منع
اطلاق الموجود والصائت على الشىء والواجب على الصلوة مثلا
لعينية الوجود فى الماهيات الممكنة بزعمهم وقيام الصوت بالهواء
وجعلهم الوجوب من الكلام النفسى وفى الكل نظر لان اهل اللغة
لم يتفطنوا العينية الوجود للماهيات الممكنة ولا لقيام الصوت
بالهواء ولا لكون الوجوب من الكلام النفسى وكلامنا انما هو على فهمهم
لا على ما فى نفس الامر ولو سلم فيجوز ان يريدوا بقولهم وجود كل شىء عين ماهيته

وليس زايدا عليها انه لا تمايز بينهما فى الخارج اذ ليس فى الخارج شى هو
الماهية واخر هو الوجود قايما به قياما خارجيا كقيام السواد بالجسم
كما يدل عليه تصفح ادلتهم ويجوز ان يكون الصوت بمعنى التصويت الذى
هو التاثير قايما بالشىء الصاوت وان كان الصوت بمعنى الاثر قايما
بالهواء والمبدأ هو الاول دون الثانى كما مر ويجوز ان يكون الوجوب
والايجاب عندهم متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار فباعتبار
صدوره من الحاكم هو الايجاب وباعتبار تعلقه بفعل المكلف هو
الوجوب ويشتق منه الواجب والحق ان البحث من الطرفين مجال
واسع كما عرفت ودعويهم الاستقراء لم يثبت الا ان الانصاف
ان الظن القوى حاصل على ان الامر على ما ذكروه واعلم ان الاشاعرة فرعوا
على ثبوت هذه القاعدة ثبوت الكلام النفسى والمعتزلة فرعوا على
نفيها نفيه بيان ذلك ان تلك القاعدة والذى يظهر لى ان ثبوتها
لا ينفع الاشاعرة فى اثباته ولا يضر المعتزلة فى نفيه بيان ذلك ان
تلك القاعدة لا تقتضى الا قيام المعنى الذى هو مبدأ الاشتقاق بما
صدق عليه المشتق وذلك المعنى اما التاثير كما فى القاتل والضارب
واما الاثر كما فى الشريف والجسيم والاسود والابيض ولما قامت البراهين
العقلية والنقلية على امتناع اتصافه تعالى بالصفات الزايدة العينية

١٢٨

لاجرم كان متكلما باعتبار كونه موجدا للكلام ومؤثرا فيه لا باعتبار كونه
قابلا له فاشتقاق المتكلم الا من الكلام ولو سلم فمن الكلام بمعنى التكليم لا الكلام
بمعنى التسليم فالكلام راجع الى القدرة كما قال المحقق الطوسى قدس سره
فى الهيات التجريد وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفسانى
غير معقول وقال فى اعراضه ولا يعقل كلام غيره اى غير الكلام اللفظى
المطلب الثالث فى المبادى الاحكامية فرغ من المبادى
اللغوية وشرع الآن فى المبادى الاحكامية والمقصد منها معرفة الحكم
وانه هو العقل ومعرفة الحكم واقسامه ولما كان المقصد من معرفة الحاكم
معرفته من حيث انه حاكم لاجرم كانت معرفته متاخرة عن معرفة
الحكم فلذا قدم تعريف الحكم فقال الحكم الشرعى طلب الشارع من
المكلف اما الفعل او تركه كائنا كل منهما اما مع استحقاق الذم بمخالفته
اى بمخالفة كل من الفعل او الترك او بدونه اى بدون استحقاق الذم
بمخالفته او تسويته معطوف على الطلب اى الحكم الشرعى طلب
الشارع من المكلف الفعل والترك على الوجه المذكور او تسويته بينهما
صادرين من الشارع لوصف فى الافعال مقتض لذلك الطلب
او التسوية لا انهما صدرا منه تشهيا وليس هذا احترازيا بل اشارة
الى ثبوت الحسن والقبح العقليين والى انهما لا يلزم ان يكونا الى ...

الافعال

١٢٩

الافعال مستندين بل يجوز ان يكونا مستندين الى الاوصاف وان
كانت اعتبارية فعلمت الاحكام الخمسة وهى الوجوب والحرمة
والندب والكراهة والاباحة بحدودها اذ قد علم من هذا التعريف
ان الوجوب هو طلب الشارع من المكلف الفعل مع استحقاق الذم
بتركه والحرمة هو طلب الشارع من المكلف ترك الفعل مع استحقاق
الذم بفعله والندب هو طلب الشارع من المكلف الفعل مع عدم
استحقاق الذم بتركه والكراهة هو طلب الشارع من المكلف الترك
مع عدم استحقاقه الذم بفعله والاباحة هو تسوية الشارع
لاجل المكلف بين الفعل وتركه او ورد على الحد المذكور خطاب الوضع
وهو الحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا فانه حكم شرعى
يجعل الشارع اياه خارج عن القسمين وهما الطلب والتسوية
فمنهم من ذهب الى انه داخل فى المحدود ومنع خروجه من الحد بان
خطاب الوضع يرجع الى الطلب والتسوية لان معنى جعل
الطهارة شرطا للصلوة هو حرمتها عند عدمها وجوازها عند
وجودها ومعنى جعل الزنا سببا للحد هو وجوب الجلد عند وجوده
وجوازها عند عدمه ومنهم من منع كونه من المحدود وهو الذى اشار
اليه المص بقوله والخطاب الوضعى ليس حكما عندنا بل مستلزم

١٣٠

له وان سماه به غيرنا ولا مشاحة فى الاصطلاح ويرد عليه ايضا ان الترك
ازلى ولا شئ من الازلى باثر القدرة فلا يكون الترك اثرا للقدرة فلا يكون
مطلوبا للشارع واجاب عنه المص دام ظله بانه لا مانع من طلب
الترك كما انه لا مانع من طلب الفعل لانهما ممكنان واثر القدرة الاستمرار
عليه اى على الترك والاستمرار ممكن فان شاء ابقاه مستمرا وان
شاء قطعه فالترك مقدور لا باعتبار نفسه بل باعتبار وصفه
وهو الاستمرار ويكون مطلوبا بهذا الاعتبار ويرد عليه ايضا انه لا يصدق
على الطلب المتعلق بفعل الصبى لانه طلب الشارع من المكلف الذى
هو ولى الصبى الفعل او تركه مع ان فعل الصبى لا يعرضه شئ من الاحكام
الخمسة واجاب عنه المص فقال والطلب فى التمرينى راجع الى
الولى لا الى الصبى لان الولى مامور من جانب الشارع بان يامر الصبى
بالصلوة والصوم والصبى ليس مامورا من جانب الشارع لان فعله
تمرينى والتمرين للتعويد ويرد عليه ايضا المكروه من العبادة فانه
خارج عن التقسيم مع انه داخل فى المقسم فان المكروه ما يتعلق
الطلب بتركه والمكروه منها ليس كذلك واجاب عنه المص قدس
سره فقال ومكروه العبادة من المندوب لا عنه اى لان المكروه
لرجحانه اى لرجحان المكروه منها والمكروه لا رجحان له فيكون داخلا فى

المندوب

١٣١

المندوب او منه اى من المكروه بارجاعها اى بارجاع الكراهة
الى وصف خارج عن ذاته فان الصلوة فى الحمام راجعة الى كونها فى
الحمام لا الى نفسها وكذا الصوم فى السفر كراهته راجعة الى وصفه
وهو كونه فى السفر واعلم ان الوجه الاول خاص بالمندوب من العبادة
المكروهة لا يتناول الواجب منها الا ان يحمل المندوب على التمثيل
والوجه الثانى يتناول الواجب والمندوب منها من غير تكلف
فيكون احسن من الوجه الاول فالاحسن ان يكون كلمة او بمعنى بل
الاضرابية كقوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى وقوله تعالى وما امر
الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب لا للشك ولا للتخيير ولا للاختيار
ولتدليس القسمة به اى بمكروه العبادة ليدخل فى التقسيم بان
يقال ما كان الطلب متعلقا بتركه ولا يستحق الذم بفعله فاما
ان يكون فعله اقل ثوابا من تركه وهو المكروه منها واما ان لا يكون
لفعله ثواب اصلا وهو المكروه من غيرها تعسف اى اخذ على
غير الطريق مع انه لا حاجة **فصل** لما عرف الحكم على راى النافين
للكلام النفسى اراد ان يشير الى تعريفه على زعم المثبتين له فقال
قال الغزالى الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام وقد صرح الامدى وغيره

من علماء الاصول بنقله الى الكلام الموجه نحو الغير كما صرح به في الحاشية
وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه اذ لا حكم الا حكم الله والرسول
والامام والسيد انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها وقوله المتعلق
بافعال المكلفين خرج ما ليس كذلك وقد ينقض عكسه اى عكس
التعريف بالخواص اى بكل واحد من خواص النبي صلى الله عليه وآله كوجوب
قيام الليل واباحة الزائدة على الاربع فانها داخلة في المحدود خارجة عن
الحد من جهتين وحدة الفعل ووحدة المكلف بل بغير الخواص ايض كالصلوة
والصوم والحج اذ لم يتعلق الخطاب فيها بكل الافعال كما هو مدلول
الجمع المضاف لكن النقض به من جهة واحدة لا من جهتين وقد ينقض
طرده بقوله تعالى لتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون
فانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وليس من الحكم في شيء بل
انطباقه عليها اى على الاية الكريمة اظهر من انطباقه على المحدود
لمشاركتها اى الاية له اى للحد في الاشعار الظاهرى به بالعموم
اى عموم المكلفين وعموم الاعمال وتوصيفه الاشعار بالظاهرى لان
اشعار ضمير الجمع بهما انما هو ظاهرى ولذلك اى لظهور الاشعار
بهما استدلوا بها اى بتلك الاية على خلق الاعمال وقد يجاب النقض
عن العكس بان التعلق بالغير في التخصيص ملحوظ لان ملاحظة

الاغيار في الخاصة ماخوذة فيصح التعلق بالمكلفين واندفع النقض
بها من احدى الجهتين وفيه ان المتبادر من التعلق بشيء هو الارتباط
به وجوداً وملاحظة الاغيار ماخوذة في الخواص لسلب التعلق عنهم و
بان الجنسية من الجمعين مقصودة كما قالوه في زيد يركب الخيل وفي
نحو قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفيك وطهرك
واصطفيك على نساء العالمين والمراد جبرئيل عليه السلم فاندفع النقض
بالخاصة من الجهة الاخرى ايض ويجاب عن الطرد بان حيثية التكليف
معتبرة في الحد لان الالفاظ المستعملة في الحدود يعتبر فيها الحيثية
وان لم يصرح بها فيصير المعنى المتعلق بافعال المكلفين من حيث
هم مكلفون وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق بفعل المكلفين
من حيث هم مكلفون ولهذا عمهم وغيرهم واورد على الحد بعد اعتبار
الحيثية المذكورة قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم انتم لها واردون فانه لكونه وعيداً لا يتعلق الا بفعل المكلف
من حيث هو مكلف وليس بحكم شرعي اتفاقاً ويخدشه اى يخدش
الذب عن العكس والطرد التعدد اى تعدد الحكم في الخواص ففي
اختصاصه صلى الله عليه وآله بالزيادة على الاربع حكمان اباحة بالنسبة
اليه وتحريم بالنسبة الى الامة وفي اختصاصه صلى الله عليه وآله بوجوب

صلوة الليل حكمان ايض وجوب بالنسبة اليه واستحباب بالنسبة الى الامة
فعاد النقض بها وفيه ان التعدد لا ينافي ملاحظة الاغيار فانه يخصه
كتخصيص الاباحة بالنسبة اليه في الاول وتخصيص الوجوب بالنظر
اليه في الثاني بل ملاحظة الاغيار لازمة في الخواص لا ينفك عنها
واعلم ان النقض بالخواص يتصور على وجهين احدهما النقض بها من حيث
هي خواص والاخر النقض بها مع قطع النظر عن كونها خواص باعتبار
انفسها وكلام الذاب مبني على الوجه الاول نظراً الى لفظ الخواص
كما يشعر به قوله التعلق بالغير في التخصيص ملحوظ وكلام الراد مبني
على الوجه الثاني كما يشعر به كلام المص قدس سره في الحاشية حيث
قال اباحة بالنسبة اليه فالاولى في الذب ان يسأل الناقض بانه ان
اراد الوجه الاول فالجواب هو ما ذكره لكنه مندفع بما اشرنا اليه
وان اراد الوجه الثاني فالجواب انه يخدشه التعدد ويخدش الذب
المذكور التجوز لان تعريف الجمع للاستغراق وحمله على الجنس تجوز لا
يجوز في التعريفات من غير قرينة ظاهرة وما مر كان خدش الذب
عن العكس ويخدش الدفع عن الطرد اعتبارها اى اعتبار الحيثية
في الاية الكريمة لتضمنها الانكار عليهم في عبادة ما ينحتون
وان الهم في قوله اتعبدون للانكار والانكار لا يكون الا للمكلفين اذ غير

المكلف لا يستأهل لذلك فيصدق عليه خطاب متعلق بافعال المكلفين
من حيث انهم مكلفون ولما ادعى المص قدس سره في مقام نقض الحد بالاية
الكريمة ان انطباقه عليها اظهر وعللها بانهم استدلوا بها على خلق
الاعمال اراد ان يشير الى الجواب عنه وان لم يكن مما نحن فيه كيلا يختلج
منه شيء في قلب السامع فقال ثم سوقها اى سوق الاية ظاهر في
ارادة خلقه سبحانه جوهر الصنم وهو المعمول لان الظاهر ان ما في قوله
تعالى ما تنحتون موصولة او موصوفة فينبغي ان يكون ما في قوله وما تعملون
ايض كذلك ليوافق صدر الاية فيكون المراد جوهر الصنم لا الحدث
فلا يتم استدلالهم بها على خلق العمل لانه مبني على ان المراد بها الحدث
قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى
وما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشكلها وان كان بفعلهم ولذلك
جعل من اعمالهم فباقداره اياهم عليه وخلقه ما يتوقف عليه فعلهم
من الدواعي والعدد او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه
بمعنى الحدث فان فعلهم اذا كان بخلق الله فيهم كان مفعولهم المتوقف
على فعلهم اولى بذلك وبهذا المعنى تمسك اصحابنا على خلق الاعمال ولهم
ان يرجحوه على الاولين لما فيهما من حذف او مجاز واجاب عنه المص
قدس سره فقال ودعوى البيضاوي الاولوية اى اولوية

ان يكون مفعولهم مخلوقا له غير مسموعة ولما استدل على اولويته بان فعلهم
اذا كان بخلق الله فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك اى بان
يكون مخلوقا لله تعالى اجاب عنه المص قدس سره بالمنع فقال والتوقف
لا يوجبها اى لا يوجب الاولوية كما فى القدرة والمقدور فان القدرة
فينا بخلق الله تعالى والمقدور الموقوف عليها عليه يمكن ان يكون لعملنا وكالاحراق
فانه موقوف على الالقاء فى النار مع ان فاعل الاحراق هو النار لا الملقى
ولا خفاء فى ان مجرد توقف شئ على آخر فاعل لم يوجب ان يكون الموقوف
مفعولا لفاعل الموقوف عليه فضلاً عن الاولوية الا ان توقف شئ على
شئ بمعنى ترتبه عليه ترتب الاثر على التاثير يوجبها وهذا هو الذى
يدعيه البيضاوى فالاولى ان يقال ورجحان ارادة الحدوث على الاولين

الحدث

ثم وسلامتهما من الحذف والمجاز لا يوجبه لانهما معارضة بموافقتها
لصدر الاية دونها تتمة اى هذه تتمة لما عقد له الفصل لو نقض الحد
باخيرتى سورة الزلزال وهما قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن
يعمل مثقال ذرة شراً يره لكان اظهر ورودا من النقض بالاية المذكورة
لصراحة الوعد والوعيد فيهما وعدم صراحتها فيها وارادة المكلفين
بذلك الخطاب لاخراجهما مع كونهما خلافى لفظ ان اصلحت الطرد
افسدتا العكس بالاباحة اى باخراجها اولا تكليف بخطابها وانما

بلفظ ان لجواز القول بان فيهما تكليفاً بعمل الخير واجتناب الشر فلم يخرجا
من افراد المحدود حتى يجب اخراجهما من الحد كزيادة الاقتضاء والتخيير
عليه فانها ايضا ان اصلحت الطرد باخراج تلك الاية افسدت العكس
باخراج الحكم الوضعى عنه ان حكم بحكمية الخطاب الوضعى فيضاف
اليه او الوضع ويقال خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع ليستقيم وان لم يحكم بحكمية خطاب الوضع كما مر لم
يفسد بخروجه العكس فمن حكم بحكمية الوضع ولم يرجعه الى الاقتضاء
والتخيير بل خصهما بالصريح منهما احتاج الى اضافة او والوضع الى الحد
ومن ارجعه اليهما لم يحتج اليه بل اسقطه راسا ولكن لم يخص الاول
اى الاقتضاء والتخيير بالصريح منهما بل عمم كلاً منهما بما يشمل الضمنى
ايضا فيرد عليه اى على المعمم النقض بكثير من الايات المشتملة على القصص
والمواعظ فانها تدل على الحكم ضمنا حيث يتضمن النهى عن افعالهم واعمالهم
المقتضية للسخط العظيم والعذاب الاليم كما يرد على المخصص بالصريح
منهما النقض باية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
لصراحتها فى التحريم اى فى تحريم قتل المؤمن فيكون من افراد المحدود
مع انها خارجة عن الحد لاختصاصه بالصريح من الاقتضاء والتخيير
وليس الاقتضاء فيها صريحا لكونها خبرا ولما كان لمانع ان يمنع صراحتها

فى التحريم لعدم صراحتها فى الانشاء اجاب عنه قدس سره فقال والحق
ادراجها اى ادراج تلك الاية وامثالها مثل كتب عليكم الصيام ولله
على الناس حج البيت فى الحكم لدلالتها على الطلب وان لم تكن موضوعة
له والاجماع على خلافه لم يثبت حتى لا يمكن ادراجها فيه فالنقض وارد
على المخصص كما ان النقض وارد على المعمم فصل لما فرغ قدس سره عن
تعريف الحكم اراد ان يبين ان الحاكم فى حسن الافعال ماذا فذهبت
المعتزلة والامامية الى ان الحاكم فيهما العقل بمعنى ان الافعال فى حد
انفسها مع قطع النظر عن ورود الشرع موصوفة بالحسن والقبح و
الشرع كاشف عن حسنها او قبحها الثابتين لها فى حد انفسها كما
يدل عليه قوله تعالى فى محكم كتابه ويحل لكم الطيبات ويحرم عليكم الخبائث
وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا
وذهبت الاشاعرة الى ان الحاكم فيهما الشرع بمعنى انه ليس للافعال
فى حد انفسها حسن ولا قبح بل حسنها عبارة عن كونها متعلقة لامر
الشارع وقبحها عبارة عن كونها متعلقة لنهيه فالشارع هو المثبت
للحسن والقبح فى الافعال عندهم وتحرير محل النزاع ان كل واحد من الحسن
والقبح يقال لثلثة معان الاول صفة الكمال والنقصان فالحسن كون
الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقص وبهذا المعنى يقال

على ثلاثة معان

العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع فى انهما بهذا المعنى ثابتان للاشياء
فى حد انفسها مع قطع النظر عن الشرع وان العقل يدركهما الثانى
ملائمة الغرض ومنافرته فموافق الغرض حسن ومخالفه قبيح وما ليس كذلك
لا حسن ولا قبيح وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فالحسن ما فيه مصلحة
والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئاً منهما ولا نزاع فى انهما
بهذا المعنى مما يدركه العقل وانه يختلف باختلاف الاعتبار فان قتل
زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم
الثالث ما تعلق به فى المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والذم فى
العاجل والعقاب فى الآجل وما لا يتعلق به شئ منهما فهو خارج
عنهما هذا فى افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى
فى الحسن بتعلق المدح وفى القبيح بتعلق الذم وهذا المعنى هو محل
النزاع فهو عندنا عقلى وعند الاشاعرة شرعى ثم المعتزلة اختلفوا
فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها وذهب
من بعدهم من متقدميهم الى اثبات صفة حقيقية فى الافعال يوجب
ذلك مطلقا فقالوا ليس حسن الافعال وقبحها لذواتها كما ذهب
اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيها من صفة موجبة لاحدهما
وذهب ابو الحسين الى اثبات صفة فى القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن

مذاهب

اذ لا حاجة له الى صفة محسنة بل يكفي انتفاء الصفة المقبحة وذهب ابو علي
الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما فقال ليس حسن الافعال وقبحها
لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف
باختلاف الاعتبارات كلطم اليتيم تأديبا وظلما والدليل على ما ذهبنا
اليه وجوه منها ما اشار اليه المص بقوله استحقاق المدح على العدل
والاحسان واستحقاق الذم على الظلم والعدوان ضروري يشهد
به الوجدان ويحكم به نفاة الاديان فلو كان شرعيا لم يشهد به الوجدان
ولم يحكم به نفاة الاديان واعترض عليه الاشاعرة بان المدرك بالوجدان
والحاكم به نفاة الاديان هو احد المعنيين الاولين دون المعنى الثالث
الذي هو محل النزاع وهو استحقاق المدح والذم واجاب عنه المص
قدس سره فقال ومن قصر الحسن والقبح على صفة الكمال وموافقة
الغرض ونقيضهما وانكرهما في المذكورات بالمعنى المتنازع فيه فقد
كابر مقتضى عقله وعاند الحق الصريح ومن كان كذلك لا يلتفت
اليه فان قلت كيف يثبت الحكم الكلي بالصور الجزئية قلت اذا ثبت
كونهما عقليين في بعض الصور لزم الاعتراف بكونهما عقليين في الكل
اذ لا قائل منا ومنهم بالفصل ولما استفيد من جواب المص ان كلا من
الحسن والقبح قد يكون ايض بمعنى صفة الكمال وضدها وموافقة الغرض

وضدها

نفاة جمع نافي
مثل غلاة جمع غالي

وضدها وقد ارتكز في العقول ان كلا من هذين المعنيين مما يختلف باختلاف
الاضافات والاعتبارات كاد يختلج في قلب السامع ان محل النزاع اذا
لا يختلف اما اضافي اعتباري يختلف فلاجل ذلك اشار المص قدس سره
الى نفي كونهما ذاتيين في اثناء اقامة البراهين على اصل المطلب قبل
الفراغ منها وذكر له وجهين الاول انه لو كانا ذاتيين سواء استندا
الى نفس الذات والى الصفات اللازمة لها لما وقع التخالف في الفعل
الواحد بان يكون حسنا تارة وقبيحا اخرى وقد وقع كما في صورة النسخ
وسيأتيك بيانها انشاء الله تعالى والثاني انهما لو كانا ذاتيين على
احد الوجهين لزم اجتماع النقيضين بيانه ان من قال لاكذبن غدا لو
صدق احد كلاميه اليومي والغدي لكان حسنا لصدقه وقبيحا
لاستلزامه الكذب فيجتمع النقيضان وكذا لو كذب لتخليص نبي
يكون كذبه متصفا بالحسن والقبح معا لا يقال لا مانع من اجتماعهما
اذا كان احدهما بالذات والاخر بالعرض كما يقال زيد حسن الذات
قبيح الغلام وعمرو حسن الغلام قبيح الذات لانا نقول الوصف
بالعرض ليس وصفا لازما للذات الا ترى ان حسن الغلام وقبحه
ليس صفة لازمة لسيده فرجع الى الوجوه والاعتبارات والى
هذين الوجهين اشار قدس سره والتخالف ينفي ذاتيتهما لجمع

دليل ثاني

النقيضين ولما اعترض على الوجه الثاني بان الكذب لتخليص النبي باق على قبحه
الذاتي الا انه لما كان القبح العرضي للصدق المذكور اكثر من القبح الذاتي للكذب
لزم ارتكاب اقل القبيحين وهو الكذب اجاب عنه المص قدس سره فقال
وارتكاب اقل القبيحين مدخول لان الكذب في استخلاص النبي واجب
فكيف يكون قبيحا ولما ثبت كونهما عقليين وانهما ليسا ذاتيين لشيء
من الوجهين ثبت المذهب الثالث وهو كونهما بالوجوه والاعتبارات
الا ان اللازم من الدليلين ليس الا رفع الايجاب الكلي والمقصود رفعها
ومنها انتفاء الوثوق بالوعد والوعيد لان الصدق لا يمكن اثباته
بالسمع لان حجية السمع موقوفة على صدقه تعالى فلو توقف صدقه تعالى
على السمع لزم الدور ومنها لزوم افحام الانبياء عليهم السلم قبل النظر في
المعجزة وبعده اما قبله فلانه اذا قال الرسول صلى الله عليه وآله انظر في
معجزتي كيف تعرف صدقي فله ان يقول لا انظر في معجزتك حتى يجب علي
النظر وانه لا يجب حتى انظر او يقول لا يجب علي النظر حتى يثبت الشرع
ولا يثبت الشرع حتى انظر وانا لا انظر ولا سبيل للرسول صلى الله عليه
وآله الى دفعه واما بعده فلانه لو كان شرعيا لجاز اظهار المعجزة على
الكاذب فلا تدل المعجزة على صدقه وعلى التقديرين يلزم الافحام والى
هذين الوجهين اشار بقوله وشرعيتهما تنفي الوثوق بالوعد والوعيد

ويفحم

ويفحم النبي صلى الله عليه وآله وقوله بعد دعوته معجزته بتجويز تمكين الكاذب
منها اي من المعجزة من باب التنبيه بالادنى على الاعلى واعترضوا على الوجه
الاخير اما اولا فبانه مشترك الالزام لان وجوب النظر نظري فله ان يقول
ما تقدم بعينه وهو انه لا يجب علي النظر ما لم انظر وانا لا انظر ما لم يجب
او لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب وفيه ان وجوب النظر
وان كان نظريا الا ان النظريات قد تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات
فيجوز ان يلقى اليه مقدمات وجوب النظر مترتبة حتى ينتقل منها اليه
بالحدس فليس له ان يقول لا يجب علي النظر ما لم انظر وكذا ليس له ان
يقول لا يحكم العقل ما لم يجب واما ثانيا فبالحل وهو ان قوله لا انظر حتى
يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهذا حق الا انه لا
يتم به الالزام وهو معنى الافحام ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه فقوله
لا يجب حتى انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت
بالشرع نظر او لم ينظر ثبت الشرع او لم يثبت فان الوجوب لا يتوقف
على العلم به والا لزم الدور وهذا حق ايض الا ان تحقق الوجوب في الواقع
غير كاف بل لا بد من ان يعلم المكلف والا لم ينظر وهذا العلم لا يستفاد
الا من الشرع وكل ما يتوقف ثبوته على ثبوت الشرع لا يتوقف عليه ثبوت الشرع
والا دار فلو كان العلم بوجوب النظر موقوفا على العلم بثبوت الشرع لم

افحام عجز در مانده کردن
و ناشاد یافتن

١٤٤

يتوقف العلم بثبوت الشرع على العلم بوجوب النظر والاذار فللمكلف ان يقول
لا انظر حتى يثبت عندي وجوبه ووجوبه لا يثبت الا بالشرع والشرع لم يثبت
بعد وهذا معنى الافحام اما اذا كان عقليا فليس له ان يقول لا انظر حتى
يثبت على وجوبه ووجوبه لا يثبت الا بالشرع ولا ان يقول وجوبه لا يثبت
الا بالنظر لان العقلي ربما يثبت من غير نظر كما مر فظهر الفرق واندفع الا شكال
والحمد لله الكبير المتعال واما ثالثا فلان جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
لازم على المذهبين لعموم قدرته تعالى وان حصل الجزم بانتفائه ولو
سلم امتناعه فلا نم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم جوازه لجواز ان يمتنع
بمدرك اخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول وانت
تعلم ان الجواز في كلام المستدل محمول على التجويز العقلي والمعترض حمله على
الامكان الذاتي فلو انتفى القبح العقلي لجوز العقل اظهار المعجزة على يد
الكاذب ولم يجزم بانتفائه ولو ثبت جزم بانتفائه وان كان ممكنا
ذاتيا فظهر الفرق ههنا ايض ثم المدرك الاخر اما الشرع واما غيره ولا
حكم للشرع ههنا والا لزم الدور ولا لغيره ايض والا الكلام ههنا الى القبح
العقلي والمفروض انه منتف فلزم الافحام وتم الالزام ثم انهم ارادوا ان
يتفصلوا عن هذا الالزام فقالوا اجرى الله تعالى عادته على ان لا يظهر
المعجزة على يد الكاذب وحكم المص قدس سره ببطلانه فقال ولحوالة على العادة

باطلة

١٤٥

باطلة لانتفائها في المرة الاولى وكذا في الثانية والثالثة وهكذا فان
قالوا لا يلزم من انتفاء القبح العقلي جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب لجواز
ان يعلم من مدرك اخر وهو كونه صفة نقص قلنا لا معنى لكون الفعل صفة
نقص الا قبحه العقلي كما اعترف به محققوهم وقد نبهناك عليه وقد تمسك
الاشاعرة بوجوه الاول ان فعل العبد اضطراري فلا يكون حسنا ولا قبيحا
اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلانه ان لم يتمكن من الترك فالفعل اضطراري
وان تمكن منه احتاج الى مرجح ومع المرجح ان كان الفعل لازما فاضطراري
والا فان احتاج الى مرجح اخر لزم التسلسل وان لم يحتج الى مرجح فهو اتفاقي
صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا اذ لا بد في الاختياري من
ارادة مرجحة واجاب عنه المص قدس سره اولا بالنقض الاجمالي فقال
ولو تم الاضطرار في الممكن لجرى في الواجب بعين ما ذكر فيه وفرقوا
بين الارادتين بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة
يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات
التي يعرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة
اخرى ورده المحقق الطوسي قدس سره بانه لا يدفع التسلسل المذكور اذ
يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا
وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف

١٤٦

الفعل عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي
ذكروه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما
يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف ومنهم من
تنزل عن هذا المقام واجاب عن الفرق بما اشار اليه المص بقوله ولو
قدمت القدرة بمعنى الارادة فالتعلق حادث فلا فرق بين الارادتين
من جهة التعلق ولو فرض ان التعلق ايض قديم فالمراد حادث ويتم النقض
ايض بان يقال ان وجب تعلق الارادة بايجاد الحادث في هذا الوقت مثلا
سواء كان التعلق قديما او حادثا فالفعل اضطراري وان لم يجب احتاج
الى مرجح ومع المرجح ان وجب التعلق فالفعل اضطراري الخ واجاب
ثانيا بالحل فقال ولا ينافي الوجوب بالارادة الاختيار بل يحققه
ولا يوجب الاضطرار سواء كانت الارادة قديمة او حادثة فانه ان
اخذ الفاعل بشرط وجود الارادة وجب الفعل وان اخذ بشرط عدمها
امتنع وان اخذ لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها امكن فالفرق بين
المضطر والمختار ان المختار يفعل اختيارا ويترك اختيارا والمضطر
على خلاف من ذلك واما وجوب الفعل بشرط وجود الارادة وامتناعه
بشرط عدمها فلا يدعي انتفائه بل يدعي ثبوته فان الشيء ما لم يجب لم يوجد
وما لم يمتنع لم يعدم كما بين في موضعه الثاني قوله وما كنا معذبين حتى

بنعث

١٤٧

نبعث رسولا وجه الاستدلال به انهما لو كانا عقليين لزم التعذيب
قبل البعثة واللازم منتف واجاب عنه المص قدس سره بقوله ونفى
التعذيب قبل البعثة للعفو لا لعدم استحقاق العذاب فان الله
سبحانه قد يعفو بعدها فلئن عفى قبلها لكان بكرمه احرى وبلطفه
اولى ولئلا يبقى لهم عذر كما قال تع ولو انا اهلكناهم بعذاب من
قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان
نذل ونخزى الثالث لو كانا للذوات الافعال او لصفات فيها ذاتية
او اضافية لم يكن الواجب تع مختارا واللازم باطل اما الملازمة فلان
احد الحكمين كالوجوب والتحريم مثلا اذا كان راجحا في العقل على الاخر
كان الحكم بالمرجوح قبيحا فلا يجوز صدوره عنه تع فتعين الحكم بالراجح
فلا يكون مختارا واجاب عنه المص قدس سره فقال وامتناع القبيح
لصارف عنه لا ينفي القدرة عليه كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح
لقيام داعي الحسن اليه لا ينفيها واعلم انهم لم يثبتوا هذه الدعوى التي
هي اصل لكثير من مسائلهم الدينية ومطالبهم الاعتقادية ببرهان
وما اتوا فيها بسلطان وانى لهم ذلك بل قنعوا فيها بشكوك ابطلوها
واوهام ادحضوها وقد سمعوا الادلة القاهرة الباهرة والبراهين
الواضحة اللائحة التي تهدي الى الحق والى طريق مستقيم ثم انصرفوا عنها

١٤٨

وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ويقولون في مواضع تفريع المسائل على القاعدتين هذا بناء على اصلنا ويتفاخرون به وذاك بناء على اصلهم الفاسد ليشنعوننا عليه ويلبسون الحق صورة الباطل والباطل صورة الحق ولكن الله يحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون ثم انهم قالوا اذا بطل الحكم العقلي فلا يجب شكر عقلا ولا يكون قبل الشرع حكم اصلا لكن اصحابنا تنزلوا عن ذلك الاصل وابطلوا هاتين المسئلتين على تقدير تسليم حكم العقل والمص قدس سره اشار الى المسئلتين واثبتهما بناء على تلك القاعدة ردا عليهم وارغاما لانفهم فقال مسئلتان اى ههنا مسئلتان تتفرعان على قاعدة حكم العقل الاولى وجوب شكر المنعم عقلي لامن العقاب او لامن زوال النعمة بتركه اى بترك الشكر وكلاهما ضرر ودفع الضرر واجب عقلا وهو لا يندفع الا بالشكر فالشكر واجب عقلا قالوا لو وجب لوجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح ولا فائدة لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد في الدنيا لانه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا في الاخرة اذ لا مجال للعقل في ذلك واجاب عنه المص قدس سره فقال وهو اى الامن المذكور الفائدة للشكر او استحقاق المدح او الزيادة اى زيادة النعمة هو الفائدة له او هو اى الشكر هو الفائدة لنفسه ولا يستدعي فائدة غيره وهذه الفوائد كلها للعبد في الدنيا قالوا ان في

اداء

١٤٩ جل

اداء الشكر خوف العقاب لانه تصرف في ملك الغير اعني نفس الشاكر لانه ملك لله تعالى ولم يرخص جل شانه في هذا التصرف واجاب عنه قدس سره بانا نقطع بعدم استحقاق العقاب على شكر النعمة لان الاصل الاباحة والمالك لا يتضرر به بل نقطع باستحقاق العقاب على كفرانها اى كفران النعمة وترك الشكر كفران فخوف العقاب في ترك الشكر لا فيه قالوا ان شكر نعم الله تعالى من قبيل الاستهزاء كمثل فقير حضر مائدة سلطان عظيم الشان فتصدق عليه بلقمة فشرع ذلك الفقير بالثناء على ذلك السلطان والسجود له واشاعة مدحه في المجامع لاجل انعامه بتلك اللقمة ولا شك ان ذلك يعد استهزاء بذلك الملك وان ذلك الفقير يستحق العقاب على ذلك الفعل فكذا العبد بسبب الشكر واجاب عنه المص قدس سره فقال والقياس على اللقمة باطلة لحقارتها في الواقع وبالنسبة اليهما اى الفقير والملك معا فيتطرق الاستهزاء بشكرها اما نعمه سبحانه فهي وان حقرت عنده تعالى لكنها عظيمة في الواقع وعندنا ايضا فترك شكرها كفران فبطل كلام الحاجبي حيث عد شكر نعم الله تعالى استهزاء قياسا على شكر لقمة اخذت من مائدة السلطان فانه يعد استهزاء فالتمثيل المناسب لما نحن فيه ان يقال اذا كان في زاوية الخمول وهاوية الذهول رجل اخرس اللسان مشلول اليدين والرجلين

لكنه

١٥٠

الظاهرة والمشاعر الباطنة فاخرجه الملك من تلك الهاوية وتلطف عليه باطلاق لسانه واذا له شلل اعضائه ووهب له الحواس

فاقد السمع والبصر بل الجميع الحواس لجلب المنافع ودفع المضار ورفع رتبته وكرمه على كثير من اتباعه وخدمه ثم ان ذلك الرجل بعد وصول تلك النعم الجليلة اليه وفيضان تلك التكريمات الجزيلة عليه طوى عن شكر ذلك الملك كشحا او ضرب عنه صفحا ولم يظهر منه ما ينبئ عن الاعتناء بشيء من تلك النعم اصلا بل كان حاله بعدها كحاله قبلها من غير فرق بين وجودها وعدمها فلا ريب انه مذموم بكل لسان مستحق للاهانة والخذلان المسئلة الثانية الافعال اما اختيارية يمكن التعيش والبقاء بدونها او اضطرارية لا يمكن التعيش والبقاء بدونها الاشاعرة حيث زعموا ان لا حكم لافعال العقلاء قبل الشرع اذ لا حاكم الا الشرع واذ لا شرع فلا حكم فلا حرج في شيء من افعالهم سواء كانت اختيارية او اضطرارية قبل ورود الشرع جايزة قطعا واما الاختيارية فقد

واما القائلون بحكم العقل فقد ذهبوا الى ان الاضطرا

قسموها الى قسمين ما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح والى غيرها واما القسم الاول ففيه ثلاثة مذاهب الاباحة والحظر والوقف واختار المص قدس سره الاول وقال الاشياء الغير الضرورية في التعيش والبقاء مما لا يدرك العقل قبحها بل ولا حسنها وانما اكتفى بالاول تنبيها على انه كاف في الحكم الاتي كشم الورد قبل ورود الشرع غير محرمة عقلا اذ هي منافع لنا بلا مفسدة للمالك واما

بعد

١٥١

بعد وروده فكلما وجد فيه نفع ولم يقم على تحريمه دليل فلا ريب في اباحته لقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا القائلون بالحظر قالوا تصرف في ملك الغير فيكون حراما واجاب عنه المص قدس سره فقال والاذن في التصرف معلوم عقلا كالاستظلال لجدار الغير والاصطلاء بناره وللعلم باستحقاق من اقتصر من التنفس على اقل ما يحصل به الحيوة ذما واذا ثبت الاباحة بطل الحظر والوقف واما القسم الثاني فينقسم عندهم الى الاقسام الخمسة المشهورة من واجب ومندوب ومباح ومحظور ومكروه لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فمباح **فصل** لما فرغ من تصور الحكم واقسامه وبيان الحاكم وانه العقل شرع فيما جرت عادة الاصوليين بالبحث عنه وان لم يكن من وظيفتهم كما مر وهو البحث عما يتعلق بالاحكام لكونها اجزاء منه كقولنا الواجب اما موسع واما مضيق اذا تقرر هذا فنقول الوجوب في اللغة اللزوم وفي الاصطلاح ما مر وهو طلب الشارع من المكلف الفعل مع استحقاق الذم بتركه فالواجب هو الفعل الذي تعلق به الوجوب ولهذا قال الواجب ما اى فعل يستحق تاركه اى تارك ذلك الفعل من حيث هو تاركه كما هو الظاهر من تعليق الحكم بالوصف فلا

ينتقض طرد الحد بالمباح بل بالحرام المتروك مع فرض لا الى بدل اى لا مع بدل
ذلك الفعل ذما ولا يستحقه مع الاتيان بالبدل ومنه يعلم حد الاقسام
الاخر لم يقل ما يعاقب تاركه لجواز العفو فيخرج الواجب المعفو عن تركه
وقيل اما اوعد العقاب على تركه ليندفع ذلك وهذا عند من يرى ان الوفا
بالوعيد غير لازم واما عند غيره فلا يندفع فيستلزم العقاب على الترك
ويعود ما قلنا لثبوت العفو ولم يقل ما يخاف العقاب على تركه فيبطل
طرده ولا ما يستحق تاركه العقاب لئلا يرد الواجب المخير الا ان يزاد لا الى
بدل فيستقيم لكنه عدل عنه الى الذم لكونه اعم ولما كان لقايل ان يقول
يخرج عن الحد الركعتان الاخيرتان من الاربع ركعات في كل واحد من
الصلوات الثلث الظهر والعصر والعشاء وفي البقاع الاربع المشهورة
اذ لا يستحق تاركهما فيها لا الى بدل ذما اجاب عنه المص قدس سره فقال
ولا نقض للحد عكسا بأخيرتي الاربع الركعات في الصلوات الثلث
في البقاع الاربع لاعتبارها اى البدلية في الركعتين الاوليين
اذا تركتا اى الاخيرتان لنيابتهما عنهما في حصول براءة الذمة من الصلوة
فلم يكن تركهما لا الى بدل فلا ينتقض عكس التعريف بهما وقس عليه
اى على ترك الركعتين الاخيرتين من الاربع ركعات في البقاع الاربع
ترك الزائد على احد الثلث في المسح والتسبيح اذ لو ترك المسح
بثلث ١٥٢

اى لا يستحق المذكور فى وجوبه ولا يكون واجبا فانه يخاف العقاب على تركه

البقاع الاربع هى مكة والمدينة وحائر الحسين والكوفة

بثلث اصابع ومسح باصبع واحدة اتى بالواجب فالمسح بالاصبع الواحدة
بدل عن المسح بالاصابع الثلث فلا يكون ترك المسح بالثلث مع الاتيان
بالمسح بالواحدة تركا الى بدل بل تركا الى بدل وكذا لو ترك في التسبيحات
الثلث التامات في الركوع والسجود واتى بالواحدة التامة فيهما فقد اتى
بالواجب فلا يكون ترك الثلث والاتيان بالواحدة تركا لا الى بدل بل تركا
الى بدل فلا ينتقض عكس الحد بهما ايض ويرادفه اى الواجب الفرض
عندنا الاكثر خلافا للحنفية فانهم خصوا الفرض بما ثبت بقطعي والواجب
بما ثبت بظني واذ قد عرفت مفهوم الواجب فاعلم انه قد يوصف بكونه
اداء وقضاء واعادة وتقديما فان فعل في وقته المقدر اولا فاداء
جعل قدس سره قوله اولا متعلقا بقوله فعل لتخرج الاعادة فانها قسيمة ١٥٣
للاداء لا قسم منه فورد عليه انه ان اريد بالمقدر ما بين حداه معا انتقض
العكس بالحج وان اريد ما بين احد حديه انتقض الطرد بالقضاء ولك
ان تجعله متعلقا بالمقدر احترازا عن القضاء فتدخل الاعادة كما قال
العضدي وليس قوله اولا متعلقا بقوله فعل فيكون معناه فعل اولا
ليخرج الاعادة لانها قسم في وقته من الاداء في مصطلح القوم وان وقع
في عبارة بعض المتاخرين خلافه انتهى فلا يرد ذلك وان فعل في وقته
ثانيا لتدارك نقص فاعادة قيل الاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا

لخلل وقيل لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانية مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان
طلب الفضيلة عذر دون الاول والمص قدس سره عدل عنهما الى ما يشملها
وهنا اشكال وهو انه ان اريد فعله في وقت الاداء انتقض العكس باعادة
القضاء وان اريد فعله مطلقا انتقض الطرد بالقضاء لتدارك نقص في
الاداء وايض ينتقض عكسه باعادة الوضوء والحج مع عدم النقص و
الجواب اما عن الاول فبان نختار الشق الاول ونمنع انتقاض العكس
باعادة القضاء اذ ليست من افراد المحدود لانها داخلة تحت الاداء ١٥٤
وقسم منه لا قسيمه فيرد الاشكال واما عن الثاني فبان اطلاق الاعادة على
استيناف الوضوء والحج مع عدم النقص انما هو بالمعنى اللغوي الذي
هو اعم لا بمعنى الاصطلاحي الذي هو اخص منه او فعل بعده اى بعد
وقته المقدر بامر جديد فقضاء اشارة الى ان الامر الاول لا يكفي في وجوب
القضاء لو فات كما سياتي بيانه في موضعه ان شاء الله تعم وهذا اولى
من تحديده بما فعل بعد الوقت استدراكا لما سبق وجوبه لانتقاضه
بقضاء المسافر والحايض الصوم وقضاء الولي عبادة الميت فزيد
مطلقا اى سبق وجوبه على المستدرك او غيره ليستقيم او فعله قبله
اى قبل وقته المقدر متلبسا باذن من الشارع فتقديم كتقديم المتمتع
طوافه وسعيه على الموقفين بل وطواف النساء ايض باذن من الشارع للعذر
وكذا

وكذا المستحب يعني ان الاقسام المذكورة لا تختص بالواجب بل تعم المستحب
ايض كصلوة الليل وغسل الجمعة فان لكل منهما اوقاتا ثلثة اداء وقضاء
وتقديما كما بين في كتب الفروع وقد علم بذلك التقسيم حدودها اى
حدود الاقسام فلا حاجة الى اعادتها في الحاشية ومنها يظهر ان الاربعة
متباينة كما هو المشهور لكن العلامة طاب ثراه قرر في النهاية ان النسبة
بين الاعادة وكل من الاداء والقضاء هي العموم من وجه اذ لم يشترطوا
فيها الوقوع في الوقت ولا في الاداء الاولية فيجامعه في الوقت وتفارقه
في اعادة القضاء وتفارق القضاء فيما يجامع الاداء والعضدي جعل
الاداء اعم منها مطلقا انتهى ولما كان لنا قض ان ينقض حد الاداء عكسا ١٥٥
بالصلوة التي ادركنا منها ركعة فانهم يسمونها اداء مع انها لا يصدق
عليها حدها لعدم ادراكنا في الوقت وحد الاعادة عكسا باعادة المنفرد
في جماعة فانه لا يصدق عليها حدها لعدم ادراكنا في الوقت وحد الاعادة
عكسا باعادة المنفرد في جماعة فانه لا يصدق عليها حدها لعدم النقص
وحد القضاء عكسا بقضاء مفسد الحج فانه لا يصدق عليه القضاء لان وقته
العمر اجاب عنه المص قدس سره فقال ولا نقض باداء مدرك الركعة
الواحدة في اخر الوقت واعادة المنفرد صلوته في جماعة وقضاء مفسد
الحج للوقتية اى لتحقق كون الصلوة في الوقت بالنص فقد روى انه

من ادرك الركعة فقد ادرك الصلوة والنقص اى لتحقق النقص في
صلوة المنفرد به اى بالنص اما من طريقنا فقد روى عبدالله بن سنان
في الصحيح عن الصادق عليه السلم ان صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفذ
باربع وعشرين درجة واما من طريقهم فقد رووا عن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله صلوة الجماعة تفضل صلوة الفذ
بسبع وعشرين درجة والتضييق اى وحصول التضييق الوقت عن اداء
١٥٦ ماوجب عليه بالافساد فانه لايتسع الوقت الالاتمام ما وجب عليه
بالاحرام فلاجرم كان ما اوجبه الافساد قضاء او بناء على انه موجب
لكون الثاني فرضا والاول عقوبة هذا ان لم نقل باطلاق القضاء
عليه مجازا وان قلنا به فالجواب واضح **فصل** الواجب ينقسم باعتبار
الوقت ايض الى موسع ومضيق والموسع ما فضل وقته عنه اى عن الواجب
كصلوة الظهر مثلا والمضيق ما ساواه كصوم شهر رمضان او نقص
عنه كقدر اداء الركعة بعد غسل الحيض فان اداء الصلوة واجبة
مع ان وقتها قاصر عنها ولاخلاف في المضيق ان الكل وقت للواجب
انما الخلاف في الموسع ان مجموع الوقت وقته ام اخره ام هو مراعى والمختار
ان الكل وقت له كما اشار اليه بقوله والكل وقت للاول اى للموسع
لا اوله فقط وبعده قضاء كبعض الشافعية فانهم زعموا ان وقته

اوله

اوله وبعده يصير قضاء ولا اخره فقط وقبله اى قبل اخره نفل كبعض
الحنفية فانهم ظنوا ان وقته اخره وقبل اخر الوقت نفل مسقط للفرض
ولا هو مراعى كالكرخي الا انهم اختلفوا في نقل مذهب الكرخي على وجوه ثلثة
فقيل ان مذهبه ان الصلوة الواقعة في اول الوقت موقوفة فان ادرك
المصلي اخره وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يبق عليها
كان نفلا وقيل بل مذهبه انه ان ادرك اخر الوقت وهو مكلف كان ما
١٥٧ فعله نفلا مسقطا للفرض والا كان فرضا وقيل بل مذهبه ان الصلوة
يعلم وجوبها باحد شيئين اما بان يفعل او بان يضيق وقتها وهذه
الاختلافات اوردها العلامة طاب ثراه في النهاية واقتصر الفخري والحاجبي
على الاول وقولنا مراعى يمكن تنزيله على كل من الوجوه الثلثة كذا في الحاشية
واذا عرفت فاعلم انه ليس الواجب الموسع هو الواجب بشرط كونه واقعا
في اول الوقت ولا بشرط كونه واقعا في آخره ولا بقيد كونه مراعى بل الواجب
هو احد الاشخاص المتماثلة المتمايزة بالوقت لاطلاق الامر به من
غير تقييد باول الوقت ولا اخره ولا بغير ذلك من القيود وعدم
الاثم في التاخير فبطل ما ذهب اليه بعض الشافعية من ان الوقت
هو الاول وبعده قضاء وبطلان الصلوة اى ولبطلان الصلوة
قبل الوقت فلو كان الوقت هو الاخر لبطلت الصلوة في اول الوقت كما

بطلت قبل الوقت فبطل قول بعض الحنفية ايض من ان الوقت هو الاخر
فقد ثبت انه في اي جزء من اجزاء الوقت اتى بالواجب فقد ادى ما عليه في وقته
واعلم ان هذا الحكم ايض لا يختص بالواجب بل يعم المندوب ايض فان المندوب
منه موسع كصلوة الليل وغسل الجمعة والعمرة في كل شهر ومنه مضيق
كصوم رجب وصوم شعبان وصوم اول خميس من كل شهر وصوم اخر
خميس منه وصوم يوم الاربعاء بين وسطه **تذنيب** وفي بعض النسخ
تتمة اتفق الشيخ ابو جعفر الطوسي والسيد المرتضى رضي الله عنهما على
١٥٨ التخيير اى تخيير المكلف في الواجب الموسع من اول الوقت الى الضيق
بين الفعل والعزم عليه اى الفعل ووافقهما ابن زهرة وابن البراج والقاضي
الباقلاني ولم يريدوا بالتخيير بينهما التخيير الابتدائي كخصال الكفارة بل
ارادوا ان الواجب على المكلف الفعل وجوبا موسعا الى ان يتضيق الوقت
فان تركه قبل الضيق فان الواجب عليه عند التذكر اما الفعل او العزم
عليه واذا تضيق الوقت تعين الفعل وهو اى التخيير بينهما قوي خلافا
للمحقق الشيخ نجم الدين ابي القاسم جعفر بن سعيد والعلامة الحلي
واتباعهما رحمهم الله فانهم نفوا ذلك ولم يوجبوا التخيير بينهما لنا
خلو تركه عن بدل في الفجاة ولا اثم يعني لو لم يجب العزم على الفعل عند تركه
وظن المكلف البقاء الى اخره عن اول الوقت غير عازم عليه ففاجاه الموت

لم

لم يكن اثما لان التاخير جايز له ولا اثم بالجايز وح فيخرج ذلك المؤخر عن اول
الوقت بلا عزم عليه عن حد الوجوب لان تاركه لا الى بدله لا يستحق ذما
ولا يكون آثما وفيه ان خلو تركه في وقت خاص عن الاثم لا يوجب خلوه عنه
مطلقا حتى يخرج عن حد الوجوب كما ان الترك في وقت النسيان خال
عن الاثم ولا يخرج عن حد الوجوب ولنا ايض لزوم تساويه في الحالين قبل
١٥٩ الوقت وفيه فانه كان قبل الوقت جايز الترك لا الى بدل وان لم يجب العزم
في الوقت بدلا عنه لزم ان يكون نسبة الفعل الى الوقت مثل نسبته
الى ما قبله وهو باطل وفيه ان لزوم تساويه في الحالين من وجه خاص لا
يوجب تساويه فيهما مطلقا وهذا هو المحذور دون الاول والنافون
للتخيير بينهما اوردوا عليه اولا اقتضاء البدلية السقوط راسا
لان الاتيان بالبدل مسقط للاتيان بالمبدل منه واوردوا عليه
ثانيا خلو الامر منها اى عن البدلية فان الشارع انما امر بصلوة الظهر
مثلا ولم يامر بالعزم عليها عند تركها قبل ضيق وقتها وح فتنتفي
البدلية اذ لا دليل عليها واوردوا عليه ثالثا القطع بامتثال
المصلي لا من جهتها اى لا من جهة البدلية اصلا فلو كان هنا بدل
لكان ممتثلا من جهتها وان كان ممتثلا مع قطع النظر عنها كالمكفر
بالصوم فانه ممتثل من جهتين من جهة بدليته عن الاطعام ومن جهة

١٤٠

انه واجب مع قطع النظر عنها بخلاف المصلي فانه ممتثل من جهة واحدة فقط

فظهر الفرق واندفع الاعتراض بانا نقطع ايضا بامتثال المكفر باحدى الخصال

لا من جهة البدلية عن غيرها والجواب عن الوجه الاول انها اى البدلية

عن فعله اى فعل الواجب فى كل جزء من اجزاء الوقت قبل الضيق لا

مطلقا فما دام الوقت موسعا كان مخيرا بين الفعل والعزم عليه فاذا

ضاق الوقت زال التخيير وتعين الفعل وعن الثانى ان خلوه اى الامر عنها

اى عن البدلية لا يمنع ثبوتها لدليل آخر فكيف اذ قد اقمنا دليلين لكن

للنافين ان يقولوا ان شيئا من دليلكم لا يدل على مطلوبكم كما بيننا كم عليه

وعن الثالث ان البدل هنا ليس واجبا اصالة بل هو تابع له مسبب

عن ترك مبدله الواجب اصالة والبدل بهذا المعنى لا يوجب الامتثال

من جهتها والذى يوجبه انما هو البدل بالمعنى الاول وهذا اعنى بدليته

العزم عن الفعل كتحصيل الظن اى كبدلية تحصيل الظن بوقوع الواجب

الكفائى المسبب هو عن تركه اى ترك الواجب الكفائى ولولا حصول الظن

بوقوعه وجب فعله ولم يجز تركه فالتخيير هنا ليس تخييرا ابتدائيا بين الفعل

والعزم عليه كالتخيير بين خصال الكفارة بل الواجب ابتداء هو الفعل الا

ان المكلف ان اخره عن اول وقته صار مخيرا بين الفعل والعزم عليه الى ان

يتضيق الوقت فيتعين الفعل كالواجب الكفائى بعينه فان الصلوة على

الميت

١٤١

الميت واجبة اصالة لكن حصول الظن الشرعى بفعل غيره يقوم مقام فعله

فليس التخيير هنا ايضا ابتدائيا بين الصلوة وتحصيل الظن المذكور بل وجوب

تحصيل الظن المذكور مسبب عن تركها ولما كان لقائل ان يقول اطلاق

البدل على هذا المعنى غير معهود بل المعهود هو المعنى الاول اجاب عنه المص

قدس سره فقال ولا مشاحة فى اطلاق البدل على مثله وربما يتوهم

ان العزم المذكور من احكام الايمان فلا يكون بدلا عن الفعل باى معنى

كان فاشار الى رده فقال وكون العزم من احكام الايمان لا ينافى

بدليته عن الفعل فى وقت وهو وقت ترك الواجب قبل الضيق

قتمة اى هذه تتمة او هذه تتمة اخرى عبر عن هذه المسئلة والتى قبلها

بالتتمة لكونها من فروع مسئلة الواجب الموسع ظان الموت فى جزء

من الوقت اى فى وقت الواجب الموسع المحدود طرفاه يعصى اتفاقا

بتركه قبله اى قبل ذلك الجزء ان مات فى ذلك الجزء الذى ظن الموت

فيه لتضيق الوقت فى ظنه ولان تركه فى هذه الصورة لا الى بدل وهو العزم

على الاتيان به فى ثانى الحال على ما مر من مذهب الشيخ والمرتضى رضى الله عنهما

وان بقيا اى الظان والوقت ففى العصيان نظر لانكشاف فساد ظنه

والعصيان اقوى لانه ترك مقتضى ظنه الذى وجب عليه اتباعه وانكشاف

فساد الظن لا يؤثر فى سقوط العصيان الثابت بمخالفة مقتضى الظن

جواب عن قولهم هو من احكام الايمان لا الى البدل

١٤٢

الذى وجب عليه اتباعه وهو اى الفعل حال بقائهما اداء عند الاكثر لوجوده

حده فيه وذهب القاضى الى انه قضاء لانه صار وقته شرعا بحسب ظنه

قبل ذلك الوقت وهذا وقع بعد وقته ولا خلاف معه فى المعنى الا انه يريد

وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد انما النزاع فى التسمية وتسميته

اداء اولى لانه فعل فى وقته المقدر له شرعا اولا وان عصى بالتاخير وما وقته

العمر كذلك اى حكمه حكم ما حد طرفاه فى الاحكام السابقة وظان

السلامة ان مات فجأة فغير عاص فيهما اى فيما وقته العمر وفيما حد طرفاه

لان التاخير جائز له فيهما فلا اثم عليه اصلا وفرق الحاجبى بينهما حيث جعله

بالتاخير عاصيا فى الاول لئلا يرتفع الوجوب عنه بخلاف الثانى فان جواز

تاخيره الى ان يتضيق وقته فلا يرتفع به الوجوب تحكم لانه لو وقته العمر ان لم

يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما بلا شرط سلامة العاقبة

فلا عصيان بالتاخير مع الموت فجأة اذ لا تاثيم بالجائز واما بشرط سلامتها

فيلزم التكليف بالمحال كما فى غيره والحاصل ان دليلكم وهو ارتفاع

الوجوب وان دل على عدم جواز التاخير فيما وقته العمر لكن دليلنا وهو

لزوم عدم كونه موسعا دل على جواز التاخير واذا تعارضا وجب طرحهما

والرجوع الى الاصل وهو جواز التاخير وعدم الاثم به فيهما فالفرق بينهما

على الوجه المذكور تحكم باطل وللحاجبى ان يقول دليلنا وهو ارتفاع

الوجوب

١٤٣

الوجوب قطعى ودليلكم وهو لزوم عدم كونه موسعا ظنى لان عدم جواز

تاخيره لا ينافى كونه موسعا بل يجامعه فلا يوجب التاخير لان معناه اذا

اوقع فى اى جزء من اجزاء وقته كان اداء غاية ما فى الباب ان لا يكون جواز

التاخير من خواصه الشاملة واذا كان دليلكم ظنيا كان معمولا به فيما لم

يعارضه قطعى واما فيما عارضه قطعى فتعين اعمال القطعى وطرح الظنى

فصل وينقسم الواجب بالنظر الى المكلفين الى واجب كفائى وواجب

عينى لانه اما ان يسقط بفعل البعض عن الباقين وهو الواجب الكفائى

او لا يسقط بل يجب صدوره عن كل واحد منهم وهو الواجب العينى كما اشار

اليه بقوله الواجب الكفائى ما يسقط عن الكل بفعل البعض

اى بسبب فعله سواء كان صدور ذلك الفعل عنه معلوما قطعا او

مظنونا ظنا شرعيا اى حاصلا عن امارة شرعية وفى قوله يسقط عن

الكل بفعل البعض تسامح بل يسقط بفعل البعض عن الباقى لا عن

الكل فاعطى الكل حكم البعض وهو الباقى واعلم انهم اختلفوا فى ان الواجب

الكفائى هل يجب على كل واحد من المكلفين او يجب على البعض فقط فذهب

الاكثر الى الاول وبعض الشافعية الى الثانى واحتج الاولون بانه لو وجب

على البعض فقط لما اثم الكل اذا تركوه واللازم باطل بالاجماع واليه اشار

بقوله ووجوبه على البعض كبعض الشافعية اى كما ذهب اليه

١٦٤

بعضهم ينفيه الاجماع على تاثيم الكل بتركه والمخالفون تمسكوا بوجوه الاول

الاول لو وجب على الكل لما سقط عنهم بفعل البعض واللازم بط وهذا

استبعاد محض لانه لا مانع من سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض

اذا حصل به الغرض وهو ظ ولهذا لم يجب عند المص قدس سره الثانى كما

يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان الذى يصلح مانعا

هو الابهام وهو معلوم الانتفاء والجواب الفرق بان تاثيم واحد غير معين

غير معقول بخلاف الاثم بواحد غير معين كما اشار اليه بقوله وتاثيم غير المعين

لا يعقل بخلاف التاثيم بغيره اى بترك غير المعين الثالث قوله تعا فلولا

نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين وهو صريح فى الوجوب على

طائفة غير معينة من الفرقة والجواب قد قام القاطع على الجميع فيجب

تاويل الظ جمعا بين الادلة كما اشار اليه بقوله ويراد باية النفر والله

اعلم سقوط الوجوب به اى بنفر البعض عن الكل لا ما يفهم من ظاهره من

وجوب النفر على طائفة غير معينة لقيام القاطع على خلافه فصل

وينقسم الواجب بالنظر الى ذاته الى معين ومخير ومرتب لان الشارع

اما ان يعين له بدلا اولا الثانى المعين والاول اما ان يكون بدليته اختيارا

وهو المخير اولا وهو المرتب ولا اشتباه الا فى الثانى ولهذا خصه بالذكر

والتحديد فقال الواجب المخير ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه

اختيارا

١٦٥

اختيارا فخرج بالتعيين اى تعيين الشارع له بدلا احتراق الميت

فانه وان كان بدلا عن تغسيله وقائما مقامه فى براة الذمة من الاتيان به الا

الا انه لم يعينه الشارع وخرج بالقيد الثانى وهو قوله من غير نوعه

صوم المسافر والمريض فانه وان عين له الشارع بدلا بقوله فمن كان

منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر الا انه ابدل من نوعه وخرج

بالقيد الثانى ايض الواجب الموسع والواجب الكفائى اما الموسع

فلان ايقاعه فى اى جزء من اجزاء الوقت وان كان بدلا عن ايقاعه فى بقية

الاجزاء الا انه بدل من نوعه واما الكفائى فلان قيام بعض المكلفين بالواجب

وان كان بدلا عن قيام باقيهم به الا انه بدل من نوعه وخرج بالقيد الاخير

وهو قوله اختيارا الوضوء والغسل فان التيمم وان كان بدلا عنهما

الا ان بدل اضطرارى لا اختيارى وخرج به ايض نحوه اى نحو الوضوء كهدى

التمتع فان الصوم وان كان بدلا عنه الا انه بدل اضطرارى لا اختيارى فهما

من قسم الواجب المرتب لا من قسم الواجب المخير فمقتضى كلام المص قدس

سره ان لا يكون واجب مخير الا وله بدل من غير نوعه وان ما لم يكن له بدل الا

من نوعه لم يكن واجبا مخيرا والفقهاء يطلقون الواجب المخير على ما هو اعم

من ذلك وكذا الاصوليون كما سيجئ فى تقرير الدليل على المذهب المختار

فان قال المص لانهم انهم اطلقوه على ذلك المعين حقيقة بل لا يطلقونه عليه الا

١٦٦

مجازا غاية ما فى الباب ان لا يتم ما ذكروه فى اثبات المذهب المختار ولا يلزم

منه بطلانه اذ يمكن اثباته بدليل اخر قلنا الاصل فى الاطلاق هو الحقيقة

فلا يعدل عنه الى المجاز الذى هو خلاف الاصل من غير ضرورة داعية اليه

ولا ضرورة هناك فان قال لا بد لنا من قيد يخرج صوم المسافر والموسع

والكفائى فزدنا قولنا من غير نوعه لاخراجها وهذا القيد هو الداعى الى

القول بالمجاز فى المعنى الاعم قلنا لا حاجة الى هذا القيد لاخراج شئ منها

لان الواجب المخير على ما علم من التقسيم المذكور هو ما عين له الشارع بدلا

باعتبار ذاته وليس بشئ منها بدل كذلك اما الاولان فلانه لا بدل لهما

الا باعتبار الوقت واما الثالث فلانه لا بدل له الا باعتبار بدلية بعض

المكلفين عن بعض ولو سلم فالاول يخرج بالقيد الاخير والاخيرانه يجوز

ان يكونا من المخير باعتبار ومن غيره باعتبار اخر ولا استحالة فيه اذا عرفت

هذا فاعلم ان الواجب المخير فيما يسمونه واجبا مخيرا اما الكل او البعض

المبهم او المعين الذى يختلف او المعين الذى لا يختلف فههنا احتمالات

اربع ذهب الى كل منها ذاهب فالاكثر على ان الواجب فيه واحد مبهم من

امور معينة كخصال الكفارة وبعض المعتزلة على ان الواجب هو الكل لكنه

يسقط بالواحد كالكفائى وبعضهم على ان الواجب واحد معين عند الله

وهو ما يفعل وهذا يختلف بالنظر الى اختيار المكلف وبعضهم على ان الواجب

واحد

١٦٧

واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر لنا القطع بانه لو قال

الشارع للمكلف افعل ايا ما تريد من هذه الامور المعينة وايها فعلت

فقد اتيت بالواجب وان لم تفعل شيئا منها لعاقبتك لانك تركت

الواحد المبهم الذى هو الواجب لم يلزم منه محال والنص دل على وقوعه دلالة

ظاهرة كما فى خصال الكفارة فوجب حمله عليه ولا يصرف عن ظاهره ما لم

يعارضه قاطع ولا قاطع هنا ولنا ايض ما اشار اليه المص قدس سره بقوله

ووجوب الكل حال كونه مسقطا بالاتيان بالبعض او وجوب

واحد معين عند الله يختلف ولا يختلف فان كليهما معين عند الله

ينفى كل واحد منهما التخيير المجمع عليه بين الامة فانهم اجمعوا على وجوب

تزويج احد الاكفاء الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس

الرقاب فى الكفارة بالتخيير وغير ذلك وكل ما ينفى المجمع عليه فهو منفى قطعا

فكل واحد من المذاهب الثلثة منفى قطعا واذا انتفت المذاهب الثلثة

باسرها ثبت المذهب المختار اذ لا خامس هناك القايلون بوجوب

الكل مسقطا بالبعض تمسكوا بوجوه الاول ان غير المعين لا يكلف به

لوجهين احدهما انه مجهول وكل مجهول لا يكلف به لوجوب علم المكلف

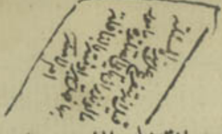
والمكلف بما به التكليف وثانيهما انه يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو

معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به ولا قائل بان التخيير تكليف بالجميع وجوب

بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح فالكل واجب لكنه ساقط بالبعض الجواب
عن الوجه الاول انا لا نسلم ان غير المعين مجهول انما يكون مجهولا لو لم يكن معلوما
اصلا وهو ممنوع لانه واحد من الامور المعينه وهو بهذا الاعتبار معلوم والجواب
عن الثاني ما اشار اليه بقوله والمحال ايقاعه مقيدا بكونه غير معين لا مطلقا
الثاني لو كان الواجب واحدا من حيث هو واحد هابهما الوجب ان يكون المخير في
تركه واحدا بعينه من حيث هو احدها بهما اذ لا معنى للواجب المخير الا هذا
فالواجب والمخير فيه ان تعدد الزم التخيير بين الواجب وغيره وان اتحد الزم
اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جوازه وهما نقيضان الجواب
اولا النقض بوجوب اعتاق واحد من الجنس وتزويج احد الكفو الخاطبين فان
الدليل بعينه يجري فيه وثانيا الحل وهو الذي اشار اليه بقوله والواجب اما
احد الابدال المعينة الصادق وهو على ايها شاء المكلف من الخصوصيات
فان الواجب يتادى في ضمن كل واحد منها فالواجب هو الفرد المنتشر والمخير
فيه هو كل واحد واحد من الخصوصيات التي تصلح ان تكون بدلا عن الواجب
او الواجب تحصيل الكلي كالكفارة فيما شاء المكلف من جزئياته
اي جزئيات ذلك الكلي الذي هو الواجب بالحقيقة والمخير فيه تلك الجزئيات
وعلى التقديرين الواجب الحقيقي لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب حقيقة الثالث
كما عم الواجب الكفائي وان كان بلفظ التخيير وسقط بفعل البعض فليكن

هنا

هنا كذلك اذ المقتضي فيهما واحد وهو حصول المصلحة عنهم واجاب عنه
قدس سره والاجماع على تاثيم الكل بترك الواجب الكفائي وعدم
الاجماع على التاثيم بترك كل واحد من المخير فارق بينهما اما الاول فلان
تاثيم واحد معين ترجيح بلا مرجح وتاثيم غير معين غير معقول واما الثاني
فلان التاثيم بترك واحد غير معين غير مستبعد بل واقع القايلون
بان الواجب واحد معين يختلف قالوا علم الله ما يفعله المكلف لشمول
علمه فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله المكلف من افراد المخير
واجب عليه اتفاقا وايا ما فعله فقد اتى بالواجب الجواب ما يفعله هو
الواجب عليه لكونه احد الثلثة لا بخصوصية كونه اطعاما او صياما
او اعتاقا والتخصيص انما هو باختيار المكلف القايلون بان الواجب
واحد معين لا يختلف قالوا يجب ان يعلم الامر الواجب فيكون معلوما
لله تعالى فيكون معينا عنده لان غير المعين غير معلوم الجواب يعلم حسب
ما اوجبه فاذا اوجب واحدا من الثلثة غير معين وجب ان يعلمه كذلك
والا لم يكن عالما بما اوجبه والمص قدس سره لم يتعرض للجواب عنهما لظهوره
هنا مسئلتان احديهما يتعلق بالمندوب من اسمائه المتطوع والمستحب
والسنة والنافلة والمرغوب والاخرى بالمباح الاولى لا نزاع في ان
المندوب يتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت فيه او مجازا وانما النزاع



فانه هل يطلق عليه اسم المامور به حقيقة ام لا والمص قدس سره اختار الثاني
وقال المندوب غير مامور به حقيقة وفاقا للعلامة والكرخي
وابي بكر الرازي والفخري لنا ان الامر للوجوب اي حقيقة فيه مجاز في
غيره كما سيجي في الفصل الاول من المنهج الثالث بدليل قوله صلى الله عليه
وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة مع ان السواك
مندوب واورد عليه ان الخلاف في هذه المسئلة مبني على ان لفظة
ام ر هل هي حقيقة في الوجوب ام للقدر المشترك والذي ياتي في المنهج
الثالث هو ان صيغة افعل هل هي حقيقة في الوجوب ام لا والجواب انه
اذا قيل امر للوجوب لم يرد به الا ان صيغته للوجوب فسواء قيل
صيغة افعل للوجوب وقيل امر للوجوب معناهما واحد والحاجبي
وموافقوه خالفونا في الدعوى حيث ذهبوا الى ان المندوب مامور
به ووافقونا في الدليل الدال على ان الامر حقيقة في الوجوب كقوله
تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقوله تعالى افعصيت امري
وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فويل لمن خالف رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امرهم بقوله
ائتوني بدوات وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي فقال
ان الرجل ليهجر او ليهذو وقد غلب عليه الوجع حسبنا كتاب الله

ولم

ولين قلت او لم يسمع قول الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
قلت بلى ولكن لم يؤمن به ولو آمن به لم يقل ما قال وهذا الكلام وقع
في البين فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول هذه الادلة كما دلت على ان الامر
للوجوب دلت على ان المندوب غير مامور به فان كون المندوب مامورا
به لا يجتمع مع كون الامر للوجوب لكن الثاني ثابت فانتفى الاول والحاجبي
وموافقوه استدلوا على ان المندوب مامور به بانه طاعة اجماعا
وهي فعل المامور به واستدلوا ايضا بانه اي المندوب احد الاقسام
اي اقسام الامر من الايجاب والندب باتفاق اهل اللغة فالامر مورد
القسمة ومورد القسمة حقيقة اقسامه وفي كلا الدليلين نظر
لانهم اما ان يريدوا بالامر الحقيقة او يريدوا الاعم فان ارادوا الحقيقة
اي معناه الحقيقي وهو الوجوب منعنا كلية الكبرى فيهما اما في الدليل
فبانا لا نسلم ان كل طاعة مامور بها حقيقة انما يكون كذلك لو لم يكن الامر
للوجوب وهو ممنوع بل هو للوجوب واما في الدليل الثاني فبانا لا نسلم ان كل
مورد القسمة حقيقة في اقسامه على ان مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى
امرا عند النحاة في اي معنى كان بدليل انهم يقسمونها الى ما لا نزاع فيه
فانه ليس مامورا به حقيقة كالاباحة والتهديد او الاعم يعني ان
ارادوا الاعم من المعنى الحقيقي والمجازي للامر لم ينفعهم في شيء من

من الدليلين لما مرّ من انّ النزاع في انّ المندوب هل هو مامور به حقيقة لا كلام سيّما في الدّليل الثّاني لانهم قسموا الامر الى التهديد والاباحة مع انه مجاز فيهما قطعا المسئلة الثانية قيل المباح ومن اسمائه الجايز والطلق والحلال ليس جنسا لما عدا الحرام من الاحكام الخمسة كما قد يظن من انه جنس له بل كل من الاحكام الخمسة نوع براسه والكل مندرج تحت جنس الحكم للزوم خلو النوع وهو الواجب عما هو من حقيقة الجنس وهو التساوي بين الفعل والترك فالواجب لا يتساوى فعله وتركه فهو خال عن بعض حقيقة الجنس وهو جواز الترك وقولهم اي قول الظانين بان المباح جنس لما عدا الحرام هو اي المباح الماذون ونفيه وهو حاصل فيما عدا الحرام غفلة عن فصله اي فصل المباح وهو الماذون في تركه فهو مركب من جزئين احدهما الماذون في فعله والاخر الماذون في تركه فلو كان جنسا لما عدا الحرام لزم ما ذكر والحق ان النزاع لفظي لان المباح ان عني به ما ذكره المثبتون فهو جنس لما عدا الحرام وان عني ما ذكره النافون وهو ما يتساوى فعله وتركه فهو مباين له ولهذا اصدّر الكلام بقيل **فصل** اتفق اهل الشرع على استعمال لفظ الصحة والبطلان في العبادات والعقود والايقاعات ولكن اختلفوا في معناهما اذا استعملا في العبادات فقال المتكلمون صحيح العبادات ما وافق الشرع وقال الفقهاء صحيح العبادات ما اسقط القضاء

ونقض

ونقض عكسه بصحيحة العيد اي بصلوة العيد الصحيحة لخروجها عن الحد اذ لا قضا لها ان ابقي لفظ التعريف على ظاهره اذ الظاهر من قولهم ما اسقط القضا ان يكون له قضا ولا قضاء لها ونقض طرده بفاسدة ان اوّل بان مرادهم منه اسقاط القضا دفع وجوبه وانت خبير بان الظاهر على التاويل المذكور ان يكون ذلك الفعل موثرا في دفع القضاء وظاهر ان فاسدة العيد لا تؤثر في دفع القضا فلا ينتقض الطرد بها على التاويل بل صحيحة ايضا لا تؤثر فيه فانتقاض العكس باق وثمرة الخلاف بين الفريقين في تعريفهما تظهر في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه فانها صحيحة على تفسير المتكلمين وليست بصحيحة على تفسير الفقهاء واما صحيح العقود والايقاعات فهو عند الجميع ما يترتب عليه الاثر الشرعي فالبيع الصحيح ما ينتقل به المبيع الى المشتري والثمن الى البايع شرعا والطلاق الصحيح ما يقع به الفرقة بينهما شرعا ولو عرف مطلقه اي مطلق الصحيح سواء كان في العبادات او غيرها به اي بما عرف به صحيح العقود والايقاعات لجاز والخلاف بين الفريقين في تعيين الاثر الشرعي في العبادات فالمتكلمون يجعلونه فيها موافقة امر الشارع والفقهاء يجعلونه فيها دفع وجوب القضا فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلوة بظن الطهارة فلا يكون في تفسير الخلاف في صحة العبادات بل الخلاف في تعيين الاثر المطلوب منها والباطل مطلقا سواء كان

ويرادفه

في العبادات او في غيرها ما قابل الصحيح والباطل يرادف الفاسد عندنا خلافا للحنفية فانهم قالوا الصحيح هو المشروع باصله ووصفه والباطل هو اللامشروع في اصله ووصفه كبيع الملاقيح والمضامين والفاسد هو المشروع في اصله دون وصفه كالربا ولذلك قالوا ان طرح الزائد صح العقد ولم يحتج الى عقد جديد لكنه موضع نظر **تنبيه** قد سبقت اشارة اجمالية الى الحكم الوضعي واصنافه فمنها الحكم على الوصف بالسببية وهو ان يجعل الشارع وصفا ظاهرا منضبطا مناطا لحكم شرعي كما جعل الزنا موجبا للحد فللشارع في الزنا حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له والاول تكليفي والثاني وضعي وقولنا ظاهرا احترازا عما يكون خفيا كالرضا في البيع فانه لخفائه لا يصلح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي بخلاف الصيغة فانها ظاهرة فجعلت مناطا له وقولنا منضبطا احترازا عما يكون مضطربا كالمشقة في السفر فانها غير منضبطة فلا تصلح ان تجعل مناطا للقصر بخلاف المسافر فانها منضبطة فجعلت مناطا له ثم الوصف المحكوم عليه بالسببية للحكم اما ان يكون للوقت فيها مدخل اولا الاول الوقتية كدلوك الشمس لوجوب الصلوة والثاني المعنوية كالاسكار للتحريم ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو اما مانع الحكم واما مانع للسبب فالاول ما يستلزم حكمة تقتضي

نقيض

تكليفي و وضعي

نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان الوصف اعني كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يقتص به والثاني ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب فيمتنع السبب عن السببية كخدمة الابوين في الجهاد فان حكمة السبب وهو الجهاد ابتغاء وجه الله تعالى وما في خدمة الابوين منه ابتغاء وجه الله تعالى اكثر مما في الجهاد فصار الوصف مانعا للسببية عن التاثير ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته ان عدمه مستلزم لعدم الحكم كما ان المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم لان كل شيء يكون لوجوده مدخل في وجود شيء كان عدمه مستلزما لعدم ذلك الشيء وذلك لحكمة في عدمه ينافي حكمة الحكم او حكمة السبب اما الاول فكالقدرة على التسليم فان حكمة عدمها وهو عدم التمكن من الانتفاع ينافي حكمة البيع وهو التمكن منه واما الثاني فكالطهارة للصلوة فان حكمة عدمها وهو سوء الادب ينافي حكمة الصلوة وهو تعظيم الباري تعالى وهو السبب لوجوب الصلوة اذا تقرر هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان الصحة والبطلان في العبادات هل هما عقليان ام من احكام الوضع ويمكن ان يكون الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسيرهما فان الظاهر على تفسير المتكلمين انهما عقليان واما على تفسير الفقهاء فالظاهر انهما من الاحكام الوضعية على القول به واما الرخصة فهو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه

الرخصة والعزيمة

الرخصة والعزيمة

والعذر ما طرا في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك اللذين دل الدليل على حرمته والمراد بالمحرم دليل الحرمة ومعنى قيام المحرم بقاؤه معمولا به والتقييد بقولنا لولا العذر يفيد ان ثبوت الحرمة في حقه ايضا لولا العذر وحاصله ان دليل الحرمة ان بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه ايضا فهو الرخصة والا فهو العزيمة فخرج من الرخصة الحكم ابتداء والمنسوخ تحريمه والمخصص من دليل ثم الظاهر من كلام بعضهم انحصار الحكم في الرخصة والعزيمة وصرح بعضهم بان الحكم لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة

الفرق بين العزيمة والرخصة

176

فصل الواجب اما ان يكون مقيدا بقيد غير واجب وهو الواجب المقيد او لا وهو الواجب المطلق فالاول لا يستلزم وجوبه وجوب قيده اتفاقا نحو ان ملكت النصاب فزك فوجوب الزكوة لا يستلزم وجوب تحصيل النصاب والثاني هل يكون ما لا يتم الواجب الا به مقدورا للمكلف واجبا ام لا فيه اربعة مذاهب الاول وهو ما اختاره المص وذهب اليه الاكثر ما يتوقف الواجب عليه حال كونه مقدورا للمكلف واجب بنفس ايجاب ذلك الواجب من غير حاجة الى ايجاب على حدة سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا اما الشرعي فكالطهارة للصلوة واما العقلي فكترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في الحرام واما

مقدمة الواجب

واما العادي فكغسل جزء من الراس لغسل الوجه كله والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدمه فلو امر السيد عبده بالكون على السطح فقطع المسافة سبب ونصب السلم شرط واحترز بقوله مقدورا عما لا يكون مقدورا للمكلف فانه ليس واجبا اتفاقا الثاني عدم وجوبه مطلقا الثالث وينسب الى المرتضى رضي الله عنه وجوبه ان كان سببا والا فلا الرابع ما ذهب اليه الحاجبي كما اشار اليه بقوله وقيل ما يتوقف الواجب عليه واجب ان كان شرطا شرعيا والا يكن شرطا شرعيا فلا يجب لنا ذم العقلاء العبد المامور بالكتابة القادر على تحصيل القلم المعتذر بفقده على عدم تحصيله الجار متعلق بالذم والضمير المجرور عايد الى القلم وانكاره مكابرة الا ان الكلام في ان الذم على عدم تحصيل القلم بالذات او بالعرض والظاهر انه بالعرض ولهذا يتوجه السؤال بانه لم يذم العبد على عدم تحصيل القلم فان اجيب بان المامور به منع وان اجيب بانه اترك المامور وتركه يفضي الى تركه قبل ولولا ان تركه يفضي الى تركه لما توجه الذم على تركه فالظاهر ان ترك المط هو سبب الذم بالذات وترك المقدمة انما هو سبب الذم بالعرض ولنا ايضا لو لم يجب لصح الاصل بدونه ولما وجب التوصل الى

والمراد بالسبب علام المسبب

السيد المرتضى

الحاجبي

177

الواجب والتوصل الى الواجب واجب اجماعا وللخصم ان يقول ان اردتم بقولكم في نفي اللازمين ولا يصح والتوصل الى الواجب واجب انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردتم انه مامور به شرعا فممنوع بل عين النزاع والاجماع غير مسلم ولو سلم ففي الاسباب خاصة كحز الرقبة في القتل لدليل اخر هو انه ليس في وسع المكلف الاتيان بالفعل الا بمباشرة اسبابه فيتعلق الخطاب بها لا انها وسيلة فلا يلزم وجوب التوصل مطلقا واستدل العلامة في التهذيب على وجوب ما لا يتم الواجب الا به بلزوم التكليف بالمحال لانه على تقدير ترك المقدمة ان وجب الفعل لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يجب خرج الواجب عن كونه واجبا وفيه بحث لان المحال هو التكليف بالشيء مع التكليف بترك مقدمته لا مع عدم التكليف بها واعلم ان قدماء الاصوليين عبروا عن وجوب مقدمة الواجب بقولهم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولم يقيدوا الواجب بالمطلق واعترض عليهم بعض المتاخرين بانه لا بد من التقييد به ليخرج الواجب المشروط كالحج والزكوة مثلا فان وجوبهما لا يتم الا بعد الاستطاعة وملكية النصاب وليس شيء منهما بواجب فلا يصح قولهم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بل لا بد من تقييده بالمطلق واجاب عنه المص قدس سره بقوله وتقييدهم اي تقييد بعض المتاخرين الواجب

178

لولاه

الواجب بالمطلق في قولهم ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب لاخراج قيد الاستطاعة في وجوب الحج واخراج قيد تحصيل النصاب في وجوب الزكوة عما لا يتم الواجب الا به اذ يصدق عليهما انهما مما لا يتم الواجب الا به مع انهما لا يجبان فالواجب في قولهم ما لا يتم الواجب الا به مستغن عنه اي عن التقييد بقيد المطلق اذ الكلام بعد الوجوب اي بعد وجوب الواجب لا قبله فالمراد بالواجب في قولهم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الواجب بالفعل لا ما لم يجب بعد فان اطلاق الواجب عليه مجاز اتفاقا كما مر في المبادي اللغوية فلو حمل الواجب على معناه الحقيقي لم يحتج الى التقييد بالمطلق القائلون بانه ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ان كان شرطا شرعيا وان لم يكن شرطا شرعيا لم يجب استدلوا اما على وجوب الشرط الشرعي بايجاب مشروطه فبانه لو لم يجب به لم يكن شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وهو ينفي حقيقة الشرطية ورد بانا لا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن الشرط مامورا بامر آخر وان ارادوا الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم انه اذا اتى بجميع ما امر به يجب صحته وانما يجب لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر آخر وهو ممنوع واما على انه ان لم يكن شرطا شرعيا لم يجب فبوجوه الاول انه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم

179

بفعل الموجب به والا لادى الى الامر بما لا يشعر به واللازم بط لانا نقطع

بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه واجاب عنه المص قدس سره فقال

وعلمنا بما يلزم افعالنا سواء كانت لسانية او غيرها غير لازم اذ كثيرا

ما يصدق عنا افعال مع الذهول عن لوازمها مع انه اى العلم بما يلزم

الفعل فيما نحن فيه وهو اوامر الشارع حاصل لانه لا يعزب عن علمه

مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء الثانى انه ما لا يتم الواجب الا به لم يتعلق

به طلب فلم يكن واجبا وانما يتعلق الطلب بالفعل نفسه واجاب عنه 180

المص قدس سره فقال والطلب غير منحصر فى الصريح بل ربما يكون ضمنيا

الثالث لو وجب ما يتوقف عليه الواجب لامتنع تصريح الامر بانه غير واجب

والا لزم التناقض ونحن نقطع بصحة ايجاب غسل الوجه ونفى ايجاب غيره

واجاب عنه المص قدس سره فقال وصحة التصريح بعدم وجوبه

كالاستثناء يعنى اذا امر الشارع بشئ فقد وجب بذلك الامر الشئ

ومقدمته وصحة التصريح بعدم وجوبها كالاستثناء اى بمنزلته

فكما يصح من المتكلم الاستثناء يصح من الامر التصريح بعدم وجوب

مقدمة المامور به وانت تعلم ان الامر بالشئ اما ان يدل على وجوب

ما لا يتم الواجب الا به دلالة قطعية فلا يصح التصريح بعدم وجوبه

والا لزم التناقض او لا يدل عليه دلالة قطعية فلا يتم المرام الا فيما

يصح

المباح موجود اجماعا

يصح الاستثناء الرابع انه لو استلزم وجوبه لعصى بتركه ومعلوم ان

تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل الوجه انما يعصى بترك

غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الراس واجاب عنه المص قدس سره وعدم

العصيان بتركه اول البحث وقد سبق تحقيقه الخامس انه لو استلزم

وجوبه لصح قول الكعبى فى نفى المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا

181 يتم الا به فيجب وانه بط اجماعا واجاب عنه المص قدس سره فقال وشبهة

الكعبى مدفوعة بما يأتى لا بما ذكرتموه السادس انه لو استلزم وجوبه

لوجب نيته والتالى بط واجاب عنه المص قدس سره فقال ونكفى نية

الواجب عن نية لازمه ولا حاجة الى نية على حدة فصل الاكثر على ان

المباح غير مامور به لان الامر طلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على نقيضه

والمباح لا ترجيح فيه لتساوى طرفيه فلا يكون مامورا به وفيه انه لا

يدل الا على ان مفهوم المباح الذى هو الخارج من القسمة لا ترجيح فيه وهو

غير محل النزاع انما النزاع فى وجود المباح والدليل لا يدل عليه ولهذا

اعرض عنه المص وتمسك بالاجماع وقال المباح موجود اجماعا وخالفهم

الكعبى وزعم انه مامور به لان ترك الحرام واجب وهو اما عين المباح كاطباق

الفم فانه ترك القذف ولا يتم الا بفعل المباح كترك شرب الخمر فانه لا يتم

الا باطباق الفم او التكلم او نحوهما وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وعلى

التقديرين يكون مامورا به ولما الزم بالاجماع على ان المباح موجود فيكون

الدليل والدعوى مضادين للاجماع اجاب بان دليلنا قطعى فيجب تاويل

الاجماع بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام جمعا بين

الدليلين فلا بد من احد الامرين اما من تسليم مذهبه واما من ابطال دليله

فالقوم ابطلوا دليله بوجوه ثلثة الاول قولهم لا نم ان الواجب لا يتم الا به

182 لانه غير متعين لذلك لحصوله بغيره فالحصر بط الثانى لزوم وجوب المحرم

الثالث جواب الحاجبى فانه لما ابطل هذين الجوابين بما سياتى قال لا مخلص

الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلى او عادى فليس بواجب وغرض المص

قدس سره ان دليل الكعبى باطل لما ذكروه بل لما ذكره المص ولهذا قال

واستدلال الكعبى على وجوبه اى وجوب المباح بان ترك الحرام لا يتم الا

به اى بفعل المباح كترك شرب الخمر فانه لا يتم الا بفعل مباح او هو اى

المباح هو اى ترك الحرام بعينه كاطباق الفم فانه ترك للقذف مع

مصادمته للاجماع فانهم اجمعوا على ان بعض الافعال الصادرة

عن العباد مباح غير مامور به بوجه من الوجوه مدخول لا لعدم التعيين

اى تعيين المباح كترك الحرام لثبوت مطلبه اى مطلب الكعبى

بالتخيير اى بالوجوب التخييرى بين المباح وغيره ولا للزوم وجوب

المحرم كشرب الخمر اذا ترك القذف لمنع [illegible] الالتزامه اى التزام

وجوب

وجوب المحرم باعتبارين فباعتبار يكون واجبا وباعتبار يكون حراما

كما قيل ولا لمنع وجوب غير المقدمة الشرعية لثبوته اى لثبوت غير

المقدمة الشرعية من العقلية والعادية كما مر والتحقيق ايضا كما مر فدليل

الكعبى مدخول لا بشئ من الاجوبة الثلثة لانها فاسدة بل لعدم كون

المباح مقدمة لترك الحرام ولا فردا منه اى من ترك الحرام اذ هو اى

ترك الحرام الكف عنه اى من الحرام والمباح كالخوبة الثلثة وهى الوجوب

والندب والكراهة مقارنات لترك الحرام لا غير بان تكون مقدمات

183 فحصل المخلص عن شبهة الكعبى وبطل كلام الحاجبى فرغ الان من

المبادى وحان ان يشرع فى البحث عن الادلة الشرعية فشرع فيه فقال

المنهج الثانى فى الادلة الشرعية وهى اى الادلة الشرعية المتفق

عليها عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل

لان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والاول اما ان يكون له مدخل فى الاعجاز

بان يكون معجزا او جزؤه وهو الكتاب اولا وهو السنة وغير الوحى

اما كاشف عن تحقق وحى وهو الاجماع اولا وهو دليل العقل اما القياس فليس

من مذهبنا كما مر فانه باطل عندنا وسنبطله ان شاء الله والادلة

الشرعية عندهم خمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال

لان الدليل اما وحى او غيره والوحى اما متلو وهو الكتاب اولا وهو السنة

١٨٤

وغير الوحي ان كان قول كل الامة فاجماع او مشاركة فرع لاصل في علة فقياس والا فاستدلال ولهم ان يجعلوا قول النبي صلى الله عليه وآله عن اجتهاد خلا في الوحي لوجوب اتباع الامة له بالوحي لقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا كيلا يلزم عليهم وجود سادس ثم ان حجية هذه الخمسة ليست الا باعتبار دلالتها على الكلام النفسي الذي هو الحكم الشرعي عندهم ولولا دلالتها عليه لما كان فيها حجة واما عندنا فالاحكام الشرعية انما هي المسائل والاربعة المذكورة مداركها كما مر واذ قد عرفت المدارك فهنا مطالب **المطلب الاول في الكتاب** وهو مشتق من الكتب وهو الجمع فيكون مصدرا سمي به المفعول للمبالغة او مبني له كاللباس ثم اطلق على المنظوم قبل ان يكتب لانه مما يكتب وهو اسم للقران غلب عليه من بين الكتب في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف اهل العربية والقران في اللغة مصدر بمعنى الجمع يقال قرات الشيء قرانا اي جمعته وبمعنى القراءة كما يقول قرات الكتاب قراءة وقرانا ثم نقل الى المجموع المقروء المنزل على نبينا صلى الله عليه وآله المنقول عنه تواترا فيما بين الدفتين وقد يطلق على القدر المشترك بينه وبين بعض اجزائه الذي له نوع اختصاص به وهو الذي يبحث عنه الاصوليين الا انهم اختلفوا في تفسيره فمنهم من فسره بما اشار اليه المص قدس سره بقوله قيل القران كلام منزل

١٨٥

للاعجاز بسورة منه اي من الكلام وتوصيفه بالانزال مع انه تحريك من علو الى سفل والموصوف بالحركة حقيقة هو الاجسام لكونها متحيزة بالذات دون الاعراض سواء كانت اجزاؤها مجتمعة كاللون او سيالة كالصوت الذي هو جنس الكلام مبني على متعارف اهل اللغة حيث يصفون الكلام بما يوصف به مبلغه فيقولون نزل الينا من القصر حكم الامير وكلامه على الاسناد المجازي والغرض من هذا التوصيف اما على القول بالكلام النفسي فالاحتراز عما لم ينزل واما على القول بنفيه فالتنبيه على ان الاعجاز انما يكون بعد الانزال وغايته والتعليل اي تعليل الانزال بالاعجاز لاخراج بقية الكتب السماوية من التورية والانجيل والزبور وغيرها ولاخراج الحديث القدسي وهو ان يقول النبي صلى الله عليه وآله كما قال الله تعالى كذا كما قال قال الله تعالى الصوم لي وانا اجزي به واما غيره من الاحاديث فقد خرج بالمنزل لان لفظه غير منزل بل مضمونه منزل فقط كما صرح به في الحاشية وقوله بسورة منه قيل ان اجري على ظاهره بناء على ان المعرف هو المجموع فلاخراج بعض القران فان التحدي وقع بسورة من القران اي سورة كانت غير مختص ببعض وفيه ان ضمير منه لا يعود الى القران وانما يعود الى الكلام كما مر فيكون المعنى القران كلام منزل للاعجاز باية سورة كانت من ذلك الكلام

ان قلت فيخرج البعض كالاية والآيتين اذ المعجز هو السورة قلت بعيد وعدم ذكر انه منزل للاعجاز لا يوجب انه غير المعجز

١٨٦

غير مختص ببعضها وهذا المعنى كما يصدق على المجموع يصدق على ما يشتمل على سورتين من غير فرق فهذا القيد لا يخرج بعض القران وان حمل على حذف المضاف اي بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة والعلو بناء على ان المعرف هو القدر المشترك فليدتنا ولكل القران وكل بعض منه وهذا اقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القران الذي هو دليل الفقه فلا يرد عليه ان يصدق الحد حينئذ على ما لا يسمى قرانا في عرف اصلا ثم قد عرفت من ان المراد القدر المشترك بين الكل وبين بعض اجزائه الذي له نوع اختصاص به ثم المعرف ان اراد تصوير مفهوم لفظ القران وتعيينه من بين الصور المخزونة فصحيح وان اراد التميز فمشكل لان الاعجاز لا ذاتي له ولا لازم بين والتميز انما يكون باحدهما ومنهم من فسره بما اشار اليه بقوله وقيل القران ما نقل بين دفتي المصحف تواترا اي نقلا متواترا وهما اي التعريفان دوريان اما الاول فلان القران ماخوذ في تعريف السورة كما ياتي وفيه ان التي اخذ في تعريفها القران انما هي السورة من القران والتي اخذت في تعريف القران اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل على نبي قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل وسورة الزبور واما الثاني فلان المصحف ماخوذ فيه والمصحف ما كتب فيه القران وفيه ان تصور المصحف لا يتوقف على تصور القران وفيه ما فيه

١٨٧

فالتعريفان دوريان مع خروج البعض اي بعض القران كالسورة الواحدة والاية والايتين من التعريف الاول وهو اي والحال ان خروج البعض لا يلايم الغرض اي غرض الاصولي لانه اذا اورد دليل المسئلة الفلانية الكتاب انما يريد به بعضه مثل اقم الصلوة لا كله فالاولى ان يحذف قوله بسورة منه عن التعريف ليندفع المحذوران ولهذا لم يتعرض المص قدس سره لفائدته كما صرح به في الحاشية الا ان يصرف عن ظاهره بان يراد بسورة من جنسه على ما مر فيندفع المحذور الثاني وقد عرفت اندفاع الاول ايضا فان قلت لما كان الذكر خلاف الاصل فلا بد من اشتماله على فائدة ترجحه على الحذف سيما اذا كان محمولا على خلاف الظاهر قلت نعم فائدته تعيين اقل ما يقع به الاعجاز وهو مقدار اقصر سورة منه ولولاه لذهب الوهم الى ان الاعجاز حاصل باي كلام كان من القران وان كان اقل من اقصر سورة منه لانه كلام منزل للاعجاز فقوله بسورة منه تعيين لمحل الاعجاز وتنبيه على ان صدق هذا الحد على شيء لا يستلزم صدق الاعجاز عليه فهذا الحد صادق على الاية والايتين بل الجملة والجملتين لان المراد بسورة من جنس ذلك الكلام اي سورة هي بعض افراد ذلك الجنس او سورة مؤلفة من جنس ذلك الكلام ودخول تراجم السورة في التعريف الثاني الا ان يمنع بعد تسليم تواترها تواترها عن رسول الله صلى الله عليه وآله والمراد التواتر

عن ظاهره

السور

١٨٨

منه او يقال المراد التواتر بكون خط المصحف والتراجم ليست كذلك
وربما يقال نحن بعد علمنا ان هٰهنا ما نقل بين الدفتين تواترا او ما لم ينقل
اصلا كالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر نحو ثلثة ايام متتابعات
اردنا تخصيص اسم القران بالقسم الاول دون الاخيرين ليعلم ان ذلك
هو الدليل وعليه تبتنى الاحكام من منع تلاوة العزايم جنبا وشبهه المس
محدثا والا فهو اسم علم شخصي والتعريف لا يكون الا للمهيات الكلية
بل قد نبهنا على ان ضابط معرفة التواتر في متون الصحف وصدور الحفاظ
دون التحديد والتعريف بما هو الخفي ومنهم من فسره بما اشار اليه
بقوله وقيل القران ما اى كلام لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه
وهو فاتحة الكتاب وهو اى هذا التعريف كالتعريف الاول
في ورود الاعتراض الثاني عليه وهو خروج البعض عن ظاهره كما يرد
على الاول لان ارادة بعض بنوع خلاف الظاهر مع دخول التشهد ونحوه
مثل ذكر الركوع والسجود فيه فينتقض طردا وعكسا فان اخرجا
اى التشهد ونحوه عن الحد بتقييدا لتلاوة فان التلاوة لا تطلق الا
على قراءة القران فكالاولين اى فيصير التعريف كالتعريفين الاولين
في ورود الاعتراض الاول عليه وهو لزوم الدور ورد عليه ايضا ان
هذا تعريف بما هو اخفى اذ لا خفاء في انه ما لا تصح الصلوة بدون
تلاوة

١٨٩

تلاوة بعضه اخفى من القران ولو قيل في تعريف القران كلام بعض نوعه
معجز وهو قدر اقصر سورة منه او كلام يحرم مس خطه محدثا لكان
كل واحد منهما اولى مما مر اما من الاولين فسلامته من الدور وخروج
البعض ودخول تراجم السور واما من الثالث فسلامته من خروج البعض
ودخول التشهد ونحوه لكن يرد على الاول منهما انه ان اريد تصوير مفهوم
لفظ القران فصحيح وان اريد التميز فمشكل لما مر من ان الاعجاز لا ذاتي
له ولا لازم بين والتميز انما يكون باحدهما وعلى الثاني انه اخفى من القران
على انه ينتقض طرده بنحو محمد نبي الله ص والسورة طايفة من القران
مصدرة فيه بالبسملة او براءة ونقض طرده بصدور السور كالاية
التي بعد البسملات والاية التي بعد براءة فانه يصدق الحد عليها فزيد
عليه متصل اخرها فيه اى فيما بين دفتي القران وزادوا هذا القيد لئلا
تخرج السورة المنفردة بالكتابة باحديهما فقيل السورة طائفة
من القران مصدرة فيه بالبسملة او براءة متصل اخرها فيه باحديهما
اى بالبسملة او براءة فنقض عكسه اى عكس هذا الحد بالسورة الاخيرة
من القران اذ لا يتصل اخرها بشيء منهما فزيد على الحد او غير متصل فيه
بشيء منه اى من القران فيصير هكذا السورة طائفة من القران مصدرة
فيه بالبسملة او براءة متصل اخرها فيه باحديهما او غير متصل فيه بشيء

اواخرها

طن ح استقامته طردا وعكسا وهو عنها بمعزل اى جانب لانتقاض
طرده ببعض سورة النمل اعني اوائلها المتصلة بالبسملة واخرها
المتصل بها او اوائلها لان اللازم من الحدان المحفوف بالبسملتين فيما بين
الدفتين سورة ولانتقاض طرده بسورتين فصاعدا اذ مجموعهما
ليس سورة وقيل السورة طائفة منه اى من القران ذات ترجمة
اى لها اسم ماخوذ من الشرع يدل عليها بخصوصها ونقض طرده باية
الكرسي فان لها ايضا اسما ماخوذا من الشرع ورد هذا النقض بارادة
الاسم العلمي من الترجمة وهي اى اية الكرسي اضافة محضة لم تبلغ حد
العلم وتعسفه ظاهر اى دعوى ان سورتي الكهف والعنكبوت
مثلا بلغتا حد التسمية دون اية الكرسي لا يخفى تعسفها ولو اريد بلفظ
الترجمة المكتوب في العنوان ومنه ترجمة الكتاب لما يكتب على عنوانها
من اسم المرسل اليه فترجمة السورة ما يكتب على عنوانها من اسمها وعدد
اياتها وانها مكية او مدنية لاستقام الحد عن دخول اية الكرسي لكن
مع زيادة لفظة فيه في اخر التعريف لئلا تخرج السورة الخالية عن
الترجمة ولا يرد خروج السور قبل اعتياد كتابة ذلك اذ لا يراد في المكتوب
في العنوان في جميع الاوقات والازمان بل اعم من ذلك فصل القران
متواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله لتوفر الدواعي على نقله لا لتضمنه

٢٠٠

من التحدي والاعجاز ولكونه اصلا لسائر الاحكام والعادة قاضية بالتواتر
في تفاصيل ما هو كذلك فما لم يكن متواترا لم يكن قرانا اذا عرفت هذا فاعلم
ان الامة اتفقوا على ان ما بين دفتي المصحف متواتر حتى بسم الله الرحمن
الرحيم في اوائل السور المصدرة بها ولكنهم اختلفوا في انها هل هي قران ام لا
فذهب بعضهم الى انها قران بل اية من كل سورة مصدرة بها وعليه
قراء مكة والكوفة وفقهاؤهما وهو قول سعيد بن جبير والزهري وعطا
وابن مبارك وعليه الشافعي واصحابه وهو مذهب الامامية وذهب بعضهم
الى انها ليست من القران اصلا وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك
والمشهور من مذهب ابي حنيفة واتباعه وذهب المتاخرون من الحنفية
الى ان الصحيح من المذهب انها اية واحدة من القران ليست جزءا من السور
الا سورة النمل حيث قال تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
بل نزلت وحدها للفصل بينها تبركا بها فتنشا من ذلك اختلاف اخر
وهو انها اية واحدة منفردة او ايات متعدده بعدد تلك السور ونقل
عن بعض الناس انها بعض اية من كل واحد منها والمص قدس سره اختار
المذهب الاول وقال والبسملات في محالها اجزاء منه اى من
القران لكنه لم يصرح بانها ايات منه بل اقتصر على كونها اجزاء واستدل
عليه بوجوه اشار الى الاول والثاني بقوله لاجماعنا معاشر الامامية

٢٠١

وتظافر النصوص عليه عن ائمتنا عليهم السلم الا انها لكثرتها لا يسع ذكرها
المقام والى الثالث بقوله وللروايتين عن بن عباس احديهما ما روى
انه لما ترك الناس البسملة فى اوائل السور قال ابن عباس سرق الشيطان
اية من الناس والثانية ما روى عنه ايض انه قال من تركها فقد ترك مائة
واربعة عشر آية من كلام الله تعم وقوله اربعة عشر مبنى على انه جعل الترك
اعم من التحقيقى والتقديرى فان من تركها فيما عدا سورة براة فانه لو
كانت فيها ايض لتركها والى الرابع بقوله ولاتفاق الكل على اثباتها
اى اثبات البسملات فى اوائل السور بلون خطه اى خط القران كويد بويد
للمكذبين وفباى الآء ربكما تكذبان مع مبالغة السلف وتوصيتهم
فى تجريده عما سواه لئلا يتوهم انه منه حتى منع قوم العجم ولم يمنع احد التسمية
فلما لم يمنعوها واجمعوا على كتابتها بلون خطه فى اوائل السور علم قطعا
انها من القران فى اوائلها والقرات السبع المشهورة متواترة ان كان
جوهرية كملك ومالك والا لكانت غير متواترة وهى من القران
فبعض القران غير متواتر وهو بط لما مر ولا يمكن ان يقال المتواتر هو
احدهما بعينه دون الاخر وذاك الواحد هو القران لانه تحكم بط لاستوائهما
بالضرورة وفيه ان استوائهما فى الواقع مم واستواؤهما عندنا غير نافع بل
قد لا يستويان عندنا ايض كقراة زين لكثير من المشركين قتل اولادهم

شركائهم على البناء للمفعول ورفع القتل واضافته الى شركائهم وقراه زين
على البناء للفاعل ورفع شركاءهم فانهما لا يستويان اذ فى الاولى منهما توسيط
المفعول بين المضاف والمضاف اليه وهو غير معهود فى كلام العرب ولهذا
طعن الزمخشرى وقال الذى حمل بن عامر على هذه القرأة انه راى فى بعض المصاحف
شركائهم مكتوبا بالياء وهذا الطعن من الزمخشرى مبنى على انه لا يرى كل واحد
من السبع متواتره كيف وكل قرأة لم تستند الا الى قارى واحد ولهذا
قيل ان المتواتر لم يخرج من السبع واما ان كل واحدة منها متواتره فلا
وهذا اعنى عدم تواتر السبع لا ينافى كون ما بين الدفتين متواترا ولا
جواز تلاوة كل واحدة منها فى الصلوة للاجماع عليه واما الادائية
كالمد والامالة فلا تكون متواتره قطعا ولا عمل بالشواذ من القرآت
مثل ما نقل فى مصحف بن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد
تمسك ابو حنيفة فاوجب التتابع لنا انه ليس بقران لعدم تواتره
ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل به ولا عبرة بكلام
هو غيرهما فلا حجة فيه اصلا وقيل هى اى الشواذ كاخبار الاحاد
فى وجوب العمل به لانه لا يخ من ان يكون قرانا او خبرا ورد بيانا فظن قرانا
فالحق به اذ لا يحتمل غيرهما وعلى التقديرين يجب العمل به ورد بانه يجوز
ان يكون مذهبا لصحابى سلمنا لكن متى يجب العمل بالخبر مطلقا ام اذا لم

خطا قطعا الاول مم والثانى مم لكنه غير مفيد لانه خطأ قطعا اذ قد نقل
قرانا وليس به فارتفع الوثوق عنه ولا بحث للمجتهد عن غير احكامى
الايات اذ لا حاجة الى البحث عنه وهى اى ايات الاحكام خمسماية آية
تقريبا لا تحقيقا وقد بسطنا الكلام فيها فى مشرق الشمسين
المطلب الثانى فى السنة وهى عند اهل اللغة الطريقة
وعند الفقهاء النافلة واما الاصوليين فقد عرفها بعضهم بانه قول
النبى صلى الله عليه وآله او فعله او تقريره واورد على طرده الكتاب واجيب
بانه قول الله والنبى صلى الله عليه وآله قد حكاه فورد على عكسه الحديث
القدسى وما حكاه النبى صلى الله عليه وآله من كلام الانبياء ولهذا عرفها
بعض آخر بانه ما صدر عن النبى صلى الله عليه وآله غير القرآن من قول او فعل
او تقرير ويرد على طرده الاقوال والافعال والتقريرات العادية فلا
من قيد يخرجها ولهذا قال المص قدس سره وهى قول النبى صلى الله
عليه وآله او فعله او تقريره غير قران ولا عادى وما يحكى احدها
اى احد الثلثة حديث نبوى واما نفس الثلثة فلا يطلق عليها اسم الحديث
بل يطلق عليها اسم السنة فبين الحديث والسنة مباينة لانها نفس
احد الثلثة وهو حكاية احدها والحق ان بينهما عموما وخصوصا من
وجه على ما سيجيء فى آخر الفصل وقد يجد مطلقه اى مطلق الحديث

نبويا كان او غيره بكلام يحكى قول المعصوم نبيا كان او اماما او
غيرهما او فعله او تقريره وينتقض طرده ببعض عبارات الفقهاء
لنقل الحديث بالمعنى يعنى ان بعض عبارات الفقهاء مثل نقل الحديث
بالمعنى والاصح انه جائز كما دلت عليه الاخبار لكن للعالم بقوانين العربية
ومواقع الالفاظ لا لكل احد فيكون بعض عبارات الفقهاء حديثا لوجود
حده فيه مع انه لا يسمى حديثا الا باخذ الحيثية فتلك العبارات ان وردت
حكاية عن قول المعصوم كانت حديثا وان وردت بيانا لارائهم لم يكن حديثا
والظ انها ليست الا بيانا لارائهم فلا نقض وينتقض عكسه بالكلام المسموع
من المعصوم حال كون ذلك الكلام غير محكى عن مثله والتزام خروجه
اى خروج المسموع من المعصوم عن الحديث غير سديد لانه يقتضى عدم
سماع احد منه اى من المعصوم حديثا اصلا الا ما حكاه عن مثله
وهذا فاسد فالاولى ان يقال فى تعريف الحديث هو قول المعصوم او
حكاية قوله او فعله او تقريره فالسنة والحديث يجتمعان فى قول النبى صلى
الله عليه وآله وتفترق السنة عن الحديث فى فعله وتقريره والحديث عن
السنة فى حكاية قوله او فعله او تقريره ومما لا ينتهى الى المعصوم حديث
وما لا ينتهى الى المعصوم ليس حديثا عندنا واما عند المخالفين فكلما
ينتهى الى النبى صلى الله عليه وآله او الصحابى او التابعى فهو حديث كما

صح به في الحاشية فصل الخبر يطلق تارة على ما يرادف الحديث وقد
مر تعريفه ويطلق تارة اخرى على ما يقابل الانشاء وبينهما عموم وخصوص
من وجه لتصادقهما في قوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات وتفارقهما في
نحو ان الله على كل شيء قدير وخذوا عني مناسككم ويرسم الخبر حينئذ
بكلام لنسبته خارج كما مر في اول بحث القضايا ولا نزاع في انه الموصوف
بالصدق والكذب اللذين هما المطابقة وعدمها وكل منهما نسبة تقتضي
طرفين واحد الطرفين لا محالة هو الموصوف والبحث في ان الطرف الاخر
ماذا وهناك شيئان يصلح كل منهما في بادي الراي ان يكون طرفا للنسبة
اما بالاستقلال واما بالانضمام وهما الواقع والاعتقاد فالجمهور على ان
الطرف الاخر هو الواقع فقط والنظام على انه الاعتقاد فقط والجاحظ
على انه هما معا فمن ذهب الى الانفراد جزم بانحصار الخبر في الصادق والكاذب
ومن ذهب الى الاجتماع اثبت الواسطة بينهما فالنزاع في امرين تعيين الطرف
والانحصار فالجاحظ يخالف الجمهور فيهما والنظام لا يخالفهم الا في الاول
والمص قدس سره اختار المذهب الاول فقال وصدقه اي صدق الخبر
وكذبه مطابقته للواقع وعدمها اي عدم مطابقته للواقع وهو المحكي
عنه لا ان صدقه مطابقته لاعتقاد المخبر وكذبه عدمها اي عدم مطابقته
لاعتقاد المخبر كالنظام اي كمذهبه ولا ان صدقه مطابقتهما اي للواقع
ولاعتقاد

٢٠٩

ولاعتقاد المخبر وكذبه عدمها اي عدم مطابقته للواقع ولاعتقاد
المخبر كالجاحظ اي كمذهبه وتلخيص كلامه ان الخبر اما مطابق للواقع اولا
واياما كان فالمخبر اما ان يعتقد مطابقته للواقع او يعتقد عدمها
او لا يعتقد شيئا منهما فاقسامه ستة المطابق للواقع والاعتقاد معا
صادق واللامطابق لشيء منهما كاذب وغيرهما لا صادق ولا كاذب
بل واسطة فان قلت القسم الاخير وهو عدم الاعتقاد على كلا التقديرين
اما ان يقارنه الشعور وهو خبر الشاك اولا وهو خبر المجنون فالاقسام
ثمانية قلت فالاعتقاد في القسمين الاولين على كلا التقديرين اما راجح
او جازم ثابت او غيره فالاقسام ستة عشر ستة اولية والبواقي
ثانوية ان يلغي الاقسام الثانوية باسرها واما ان يعتبرها كلها فحصر
الاقسام في الستة فقد اعتبر الاقسام الاولية والغى الثانوية لنا المتبادر
الى الفهم من الصدق والكذب هو المطابقة للواقع وعدمها و استعمال
اهل اللغة والعرف لهما في ذلك لا فيما ادعاه الخصمان استدل النظام
على مذهبه بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله
والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون لانه سبحانه
حكم عليهم بانهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله فالتكذيب اما لكونه
غير مطابق للواقع وهو باطل واما لكونه غير مطابق للاعتقاد وهو المط

٢٠٧

الجواب عنه بوجوه احدها ما اشار اليه المص بقوله وتكذيب المنافقين
في قولهم انك لرسول الله لا لاجل انه غير مطابق لاعتقادهم بل لاجل انه
غير مطابق للواقع لكن في نفس الامر بل في زعمهم الفاسد فقولهم انك
لرسول الله خبر صادق لكونه مطابق للواقع لكنهم زعموا انه غير مطابق
للواقع فلهذا سجل الله عليهم بانهم كاذبون وثانيها ما اشار اليه بقوله
او في الشهادة يعني لا نم ان تكذيب المنافقين في قولهم انك لرسول الله
بل في الشهادة لكن لا في نفسها لكونها انشاء بل فيما يلزمها من الخبر وهو
ان شهادتهم هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة اداة التاكيد
وهي ان واللام واسمية الجملة ولا شك ان هذا الخبر غير مطابق للواقع لان
المخبرين منافقون يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم وثالثها ما اشار
اليه بقوله او تسميتها يعني ان التكذيب في تسمية هذا الاخبار المجرد عن
المواطاة شهادة لان المواطاة مشروطة في الشهادة ورد بان مثل
هذا غلط في اطلاق اللفظ لا كذب لان تسمية شيء لشيء ليس من باب
الاخبار ولو سلم فاشتراط المواطاة في مطلق الشهادة مم واجيب بان
معنى قولهم هذا الاخبار مسمى بالشهادة انه من جزئياتها كما يقال الانسان
مسمى بالحيوان ويراد انه من جزئياته وهذا كلام لا مجال للمناقشة فيه ثم
لما كانت الشهادة اخبارا عن العلم كانت المواطاة معتبرة فيما سمي شهادة
حقيقة

٢٠٨

حقيقة ولا شك ان قولهم نشهد انك لرسول الله يتضمن دعوى ان هذا
الاخبار من افراد الشهادة حقيقة بدليل ان واللام واسمية الجملة ورد
بانه لا وجه لرجوع التكذيب من الله تعالى الى كون الاخبار مسمى بالشهادة
بل لا بد ان يرجع الى مدلوله فيعود التكذيب الى الشهادة لا الى التسمية
ورابعها ما اشار اليه بقوله او استمرارها يعني ان في قولهم نشهد
ايماء الى ان شهادتهم هذه مستمرة استمرار او تجدد يا سرا وعلانية وكذبهم
الله تعالى وذلك لانهم كانوا يظهرون الايمان ويضمرون الكفر والطغيان
كما قال الله تعالى في شانهم واذا لقوا الذين آمنوا قالوا امنا واذا خلوا
الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن وخامسها ما اشار
اليه بقوله او في لازم الفائدة يعني ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب
اما الحكم وهو وقوع النسبة او لا وقوعها واما لازمه وهو كونه عالما به كقولك
حفظت التوراة لحافظها ومنه قولهم انك لرسول الله فغرضهم من هذا
القول الاخبار بانهم عالمون بمضمون هذا الخبر فكذبهم الله في ذلك وسادسها
ما اشار اليه بقوله او في حلفهم على عدم النهي عن الانفاق يعني انهم لما
قالوا لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا واخبر رسول الله صلى
الله عليه وآله بذلك حلفوا انهم ما نهوا عنه فكذبهم الله فيه بقوله والله
يشهد ان المنافقين لكاذبون وسابعها ما اشار اليه بقوله والمعنى

استمراراً

٢٠٦

هم قوم كاذبون فلا تغتر بصدقهم فى هذا الخبر فقد يصدق الكذوب
يعنى لا نم ان التكذيب راجع الى المشهود به لجواز ان يكون المعنى هم قوم
عادتهم الكذب وان صدر منهم صدق احيانا فلا يغررك صدقهم فى
هذا الخبر فهذه سبعة اجوبة اجتمعت فى هذا الكتاب الا انه ترتيبها
يستدعى ان تورد هكذا لا نم ان التكذيب راجع الى المشهود به لجواز ان
يكون قوله تعالى لكاذبون منزلا منزلة اللازم فلا يستدعى مفعولا
ولو سلم فيجوز ان يكون التكذيب راجعا الى حلفهم على عدم النهى عن الانفاق
ولو سلم فيجوز ان يرجع الى الشهادة او التسمية او الاستمرار ولو سلم رجوع
التكذيب الى المشهود به فلا نم انه راجع اليه باعتبار نفسه لجواز ان يكون
باعتبار لازمه ولو سلم فالمعنى انهم كاذبون فى زعمهم وان كانوا صادقين
فى الواقع واستدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة
لان الكفار حصروا اخبار النبى صلى الله عليه وآله بالحشر فى كونه كاذبا
او كلام مجنون ولا يريدون بالثانى الصدق لانهم اعتقدوا عدمه
ولا الكذب لانهم جعلوه قسيمه فقد اثبتوا الواسطة بينهما وهم اهل
اللسان عارفون باللغة وهذه الواسطة وقسيمها مشتركان
عندهم فى انهما غير مطابقين للواقع فلا بد ان يمتاز كل منهما عن الاخر
بشىء ولا نزاع فى ان الكذب لا يعتبر فيه المطابقة للاعتقاد كما انه لا
يعتبر

يعتبر فيه المطابقة للواقع فلا بد ان يمتاز عنها بان يعتبر فيه لا مطابقة
الاعتقاد اذ لا ثالث هناك يصلح ان يكون ما به الامتياز بينهما او يمتاز عنه
بعدم الاعتقاد فقد ثبت ان الكذب عبارة عن لا مطابقة الواقع
والاعتقاد معا فالصدق عن مطابقة الواقع والاعتقاد اذ لا قائل
بالفصل بينهما بان يقاس احدهما الى الواقع والاعتقاد معا والاخر الى
احدهما فقط فناط اثبات مذهب الجاحظ على ثبوت الواسطة فلا
ان يجاب عنه بهدم بنيانها ولهذا قال المص قدس سره وترديد الكفار
خبره صلى الله عليه وآله عن الحشر انما هو بين الافتراء وعدمه اذ المراد بالافتراء
هو الكذب عن عمد كما يشهد به ائمة اللغة واستعمال العرب فكانه قال
افترى او لم يفتر فعبر عنه بالجنة لان المجنون لا افتراء له ولو سلم ان الافتراء
هو الكذب مطلقا فالمعنى اقصد الافتراء ام لم يقصد بل كذب بلا قصد
لما به من الجنة وعلى التقديرين فلم تثبت الواسطة بين الصدق و
الكذب حتى يبطل به مذهب الجمهور ويثبت به مذهب الخصم فصل
الخبر مطلقا اما متواتر واما احاد والتواتر فى اللغة تتابع امور واحدا
بعد واحد من الوتر والمتواتر فى الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه
القطع بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر
بل اما بالقرائن الزائدة على ما ينفك الخبر عنه عادة واما بغير القرائن كالعلم

٢ عبارة ٢

طائفة من الهنود عبدة الاصنام منسوبون الى السومنات السمنية بضم السين وفتح الميم اسم موضع فى بلاد الهند

بصدق مخبره اما بالضرورة واما بالنظر والسمنية انكروا ذلك اذ قد عرض
لهم شبه منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة
ومنها ان خبر جماعة يجوز الكذب على كل واحد منهم فيجوز عليهم فلا يحصل
العلم بخبرهم ومنها ان العلم بموجبه يؤدى الى التناقض اذا اخبر جماعة بلغ
عددهم حد التواتر بشىء واخرون مثل ذلك العدد بنقيضه ومنها
انه يلزم تصديق اليهود فيما نقلوه عن نبيهم انه قال لا نبى بعدى وهو ينافى
نبوة نبينا صلى الله عليه وآله فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به علم ضرورى
لما كان فرق بينه وبين ساير الضروريات واللازم باطل لان قولنا الواحد
نصف الاثنين اقوى من وجود ذى القرنين ومنها انه لو كان العلم ضروريا
لما وقع منا الخلاف لان الضرورى يستلزم الوفاق والمص قدس سره
حكم ببطلانها فقال وشبه السمنية واهية اما اجمالا فلانها تشكيك
فى الضرورى فما هى الا كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما
تفصيلا فالجواب اما عن الاول فبالفرق بوجود الداعى هنا بخلاف
اكل طعام واحد واما عن الثانى فبان حكم الجماعة قد يخالف حكم الواحد
وهو ظ واما عن الثالث فبان تواتر النقيضين محال عادة واما عن
الرابع فبان خبر اليهود لا يفيد العلم لانتفاء شرطه واما عن الخامس فبان
بعض الضروريات قد يكون اجلى من بعض واما عن السادس فبان الضرورى

لا يستلزم

تاعم الاختلاف

لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد والا ورد عليكم خلاف السوفسطائية
واذ قد عرفت ان الخبر المتواتر يفيد العلم فاعلم انه قد اختلف فى ان العلم الحاصل
به اضرورى هو ام نظرى فالاكثر على انه ضرورى والا لافتقر الى توسط
المقدمتين ولشاع الخلاف فيه وقد انتفى كلا اللازمين والكعبى وابو الحسين
البصرى ذهبا الى انه نظرى والا لما احتاج توسط المقدمتين واللازم
باطل لانه لا يحصل العلم الا بعد العلم بالشرائط ورد بالمنع لان العلم بالصدق
ضرورى يحصل بالعادة لا بالمقدمتين ووجود الترتيب لا يستلزم الاحتياج
اليه لوجوده فى الضروريات ايض كما تقول الاربعة زوج لانه منقسم بمتساويين
وقال الغزالى انه قسم ثالث لا اولى ولا محتاج الى النظر بل من قبيل
القضايا التى قياساتها معها كقولك العشرة نصف العشرين وربع
الاربعين وتوقف السيد المرتضى قدس سره والامدى ثم انه قد شرط
فى حصول العلم بالخبر المتواتر شروط منها ما هى صحيحة ومنها ما هى فاسدة
واما الصحيحة فثلثة كلها فى المخبرين احدها ان يبلغوا فى الكثرة حدا
يمتنع معه الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانيها ان يبلغ
عددهم فى كل طبقة من الطبقات هذا الحد والا لم يفد العلم ثالثها
ان يسندوا الخبر الى الحس فانه فى مثل حدوث العالم او قدمه لا يفيد
العلم قطعا والى الشروط الثلثة اشار بقوله وشرطه فى افادة العلم

بلوغ رواته في كل طبقة حدا يؤمن معه تواطؤهم على الكذب
عادة واستنادهم الى الحس ولا يشكل الامر في الاجماع المنقول بالخبر
المتواتر فانه ايضا مستندا الى الحس اذ لا سبيل الى الاطلاع على اتفاقهم
في الحكم الا بالسماع منهم والدليل الدال على عدم اجتماعهم على اعتقاد
غير الحق دال على عدم اجتماعهم على القول بالباطل واما اشتراط علم المخبرين
بالمخبر عنه فغير محتاج اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به فغير لازم
وان اريد وجوب علم البعض فهو لازم مما مر عادة لانهم لا يجتمعون
الا وبعضهم عالم به قطعا وضابطه العلم بحصول الشرائط حصول
العلم الا ان ضابطه حصول العلم سبق العلم بها الا على قول الكعبي والبصري
واما الشروط الفاسدة فمنها حصر اقلهم في عدد فقطع القاضي
ببعض الاربعة والا لحصل العلم بشهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد
في الخمسة وفيه ان وجوب التزكية مشترك الا ان يقال قد يفيد
العلم فلا يجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية ليعلم
عدالة الاربعة وربما يفرق بين الخبر والشهادة لانها مظنة التواطؤ
بخلاف الخبر لكونه عام البلوى وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى ع
ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون لقوله تعالى فان يكن منكم عشرون
صابرون ليفيد خبرهم العلم باسلامهم وقيل اربعون عدد الجمعة

على

على بابهم وقيل سبعون لان موسى عليه السلم اختار قومه سبعين رجلا ليخبروهم
اذا رجعوا اليهم ويحصل لهم العلم بخبرهم وقيل ثلثمائة وثلثة عشر وقيل لا تحصر
في عدد معين بل يختلف الحال باختلاف نفس الخبر وباختلاف المخبرين و
باختلاف السامعين والحصر في عدد مخصوص غير سديد كما اشار اليه بقوله
وحصر اقلهم في عدد مجازفة بل ضابطه ما حصل العلم عنده لانا نقطع
بحصول العلم بالمتواترات من غير علم بعدد مخصوص ومنها الاسلام والعدالة
والا لحصل العلم باخبار النصارى بقتل المسيح وانه باطل وفيه ان عدم
حصول العلم به لفقدان شرط من شروط الاختلال اما في الاصل او في
الوسط او غير ذلك ومنها ان لا يحويهم بلد لئلا يتوهم تواطؤهم ومنها
اختلاف النسب والدين والوطن ومنها ما شرطته اليهود وهو ان
يكون فيهم اهل الذلة فانه يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف اهل العزة
فانهم لا يخافون والكل فاسد لحصول العلم بدون ذلك وقول
المخالفين كالحاجبي والامدي وغيرهما باشتراطنا معاشر الامامية
دخول المعصوم في المخبرين افتراء علينا لانا لم نشترط دخول المعصوم
الا في الاجماع نعم شرط المرتضى رضي الله عنه عدم سبق شبهة
تؤدي الى اعتقاد نفيه ليندفع كلام الكفار في تواتر بعض معجزات
النبي صلى الله عليه وآله كانشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه

الشرط

واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير وتسبيح الحصا في يده و
حنين الجذع وغير ذلك واما كلام الكفار فيما نقلوه عن نبيهم من انه
لا نبي بعدي واما وجه اندفاعه فهو ان تلك المعجزات متواترة قطعا
فيكون ما نقلوه غير متواتر بل افتراء وبه يندفع كلام المخالفين
في تواتر النص يوم الغدير بعد رجوعه صلى الله عليه وآله عن حجة
الوداع على الوصي صلوات الله عليهما حيث قال ايها الناس الست
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واما كلام المخالفين فهو انه اذا
انفرد واحد في نقل ما توفر الدواعي على نقله فهو كاذب قطعا كما لو
انفرد واحد بقتل الخطيب على المنبر يوم الجمعة بمشهد من اهل المدينة
فانه كاذب قطعا واما وجه اندفاعه فهو ان هذا الخبر متواتر عندنا
معاشر الشيعة لا يشك احدنا في تواتره واما انتم ايها المخالفون
للحق الصريح والمنكرون للنص الصحيح فقد انكرتم تواتره اذ قد عرضت
لكم شبهة توقعكم في نفيه وهو انكم زعمتم صحة خلافة من ادعيتم خلافتهم
لدعويكم الاجماع على خلافتهم وقد قررتم انه لا يتحقق اجماع الامة
اذا فارقهم واحد منهم وان كان فاسقا فكيف اذا فارقهم ابوذر وسلمان
والمقداد ثم اهل البيت هم مهبط الوحي ومعدن العلم وقد فرض الله

عليه

مودتهم

مودتهم وامر بطاعتهم واخبر عن عصمتهم وطهارتهم ثم كيف يلزم من القطع
بكذب خبر قتل الخطيب القطع بكذب خبر الغدير وكيف يقاس هو عليه
مع ان بينهما فرقا بينا وهو وجود الداعي الى الانكار فيه دون الاول لان حسدهم
وعنادهم وميلهم الى الامارة والرياسة حملتهم على انكار النص الجلي وادعائها
لانفسهم وبعثتهم على ان يظهروا بعد وفاة النبي صلى الله ما اضمروه في
حيوته ومضوا على هذا حتى اذا جاء القرن الثاني مضوا على ما مضى عليه القرن
الاول الى ان ظهرت بنو امية وعنادهم وخلافهم مع بني هاشم حتى سموا
الحسن عليه السلم سرا وقتلوا الحسين عليه السلم علانية وهكذا قتلوا واحدا
بعد واحد الى ان وصلت النوبة الى آل عباس وهم قد مضوا على ما مضى
عليه القرن الاول والعلماء اكثرهم اهل الدنيا مايلون الى حطامها و
يتقربون الى الملوك كما قال امير المؤمنين عليه السلم الناس على دين ملوكهم
فصنفوا كتبا على اعتقاد ملوكهم حتى قويت الشبهة على من بعدهم
فاضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل ولكن الله يهدي من يشاء
الى صراط مستقيم ثم المتواتر على قسمين احدهما ما يكون لفظه متواترا و
يسمى متواترا اللفظ والاخر انه قد ترد اخبار كلها اشتركت في معنى واحد
ليس بشيء منها متواترا بل كل منها احاد الا ان المعنى المشترك بينها متواترا
كجود حاتم فانه قد وردت اخبار تدل على جوده ليس شيء منها متواترا الا

المتواتر على قسمين

القدر المشترك بينها متواتر ويسمّى متواتر المعنى ومن هذا القبيل شجاعة
امير المؤمنين عليه السلم والاخبار التى رويت فى انه الامام بعضها متواتر اللفظ
كحديث الغدير وحديث المنزلة على ما اشار اليه المحقق الطوسى قدس سره فى
التجريد وبعضها متواتر المعنى والمخالفون يمنعون تواتر كل واحد منها و
يغفلون او يتغافلون عن اشتراكها فى معنى هو متواتر مفيد للقطع مع
قطع النظر عن ذلك فخبر الواحد المحفوف بالقراين مفيد للقطع وكل
واحد من الاخبار التى رويت فى انه الامام وان كان احادا لكنه محفوف
بقراين تدل على صدقها فكل واحد منها يفيد القطع بها منها انه لم
يكفر بالله قط فلم يكن ظالما فيكون داخلا فى دعوة ابراهيم عليه السلم قطعا
حين طلب الامامة لذريته قال لا ينال عهدى الظالمين ومنها انه اخو
الرسول وزوج البتول وابو السبطين ومنها انه مربّى بتربية رسول الله
صلى الله عليه وآله من حين صغره الى منتهى امره ومنها حديث الطير ومنها
اية المباهلة ومنها سورة هل اتى ومنها انما وليكم الله ورسوله الاية
ومنها اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وليس المراد
باولى الامر الملوك اما ملوكنا فلاجماع الفرقة المحقة واما ملوكهم
فلانهم ظالمون وقد نهى الله تعالى عن الركون اليهم حيث قال ولا
تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فيكون موالاتهم منهيا عنها
تبنا

[illegible]

الذى العقون زعموا ان المراد باولى الامر الملوك كملوك الروم فاشار الى الرد عليهم بقوله وليس المراد [illegible]

تنبيها بالادنى على الاعلى فتعين هو واولاده المعصومين المشهورون الاثنا
عشر ان يكونوا اولى الامر الذين فرض الله طاعتهم ومنها انه كان اعلم الناس
بعد النبى صلى الله عليه وآله وكانت الصحابة يرجعون اليه بعد غلطهم في
علمهم ويهديهم وقد قال الله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وقد قال افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فما
لكم كيف تحكمون وكان ازهدهم واعبدهم واشجعهم واسخاهم واتقاهم فاكرمهم
عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم واسبقهم ايمانا وقال الله
تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وكان مظهر العجايب
ومفرق الكتايب وقال لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا ولم يكذب
قط وادعى الامامة فيكون صادقا وقال الله تعالى وكونوا مع الصادقين
والحاصل انه لم يبلغ احد درجته وفيه ورد النص الجلى المحفوف بتلك القراين
الجلية ولم يعارضها دليل عقلى ولا سمعى من نص او اجماع فوجب الايمان بها
فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ونهاية تشبثهم
فى خلافة خلفائهم انهم ظنوا ان اكثر السلف معهم اولم يسمعوا قول الله
عز وجل من قائل وان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ان
يتبعون الا الظن وانهم الا يخرصون وقوله تعالى وقليل من عبادى الشكور
وقوله تعالى وقليل ما هم وقوله تعالى قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو اعجبك

كثرة الخبيث وقوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين اولم يكفهم قول النبى صلى الله عليه وآله انى تارك فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتى وانهما لن يفترقا حتى يردا
على الحوض فامرهم بالتمسك بكتابه وبالعترة ولم يامرهم بالتمسك بالاصحاب
ولا بالكثرة اولستم تروون عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من
مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية فمن ذا الذى هو امام زمانكم
يا معاشر المسلمين قولوا هو الذى يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلما حتى لا تكون ميتتكم ميتة جاهلية وهو من الذى فرض الله طاعتهم
فى محكم كتابه فقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكما جعل
من قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فقد جعل من امة محمد صلى
الله عليه وآله مثلهم كما قال الله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه
يعدلون على ما وردت به الاخبار عن الائمة الاطهار صلوات الله
عليهم فلن يخل الله الارض من حجة لئلا يكون للناس على الله حجة ايها الناس
لا تلومونى على اظهار الحق فقد قال الله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى من بعد ما بيّناه للناس فى الكتاب اولئك
يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون الحمد لله الذى هدانا وما كنا لنهتدى
لولا ان هدانا الله فلم يكن بد من اظهار الصواب وان افضى الى الاطناب

وما لم

وما لم يتواتر من الاخبار احاد قيل هو خبر افاد الظن واعترض على عكسه
بخبر لا يفيد الظن الجواب بانه خارج عن المعرف بقيد ثم انه ان زاد ناقله عن
ثلثة فمستفيض وان لم يرد عن واحد فغريب والاحاد لا يفيد بنفسه
اى مجردا عن القراين خالية عنها غير محفوف بها الا ظنا وان كان المخبر
عدلا اذ لو افاد علما لاجتمع النقيضان اذا اخبر بهما عدلان ولا فاده مطردا
ولوجب القطع بتخطية المخالف له بالاجتهاد واللوازم منتفية فكذا
الملزوم فلا يحصل منه الا الظن الا ان مراتب الظن الحاصلة منه مختلفة
بعضها ضعيف وبعضها قوى متاخم للعلم فيظن انه علم ومدعى
افادة القطع مطردا ان كان المخبر عدلا للاجماع على وجوب العمل به والنهى
عن اتباع الظن فلولا انه مفيد للعلم لما وجب العمل به بل لم يجز مكابرة
الاجماع على وجوب العمل بالظواهر وهو المتبع لا على انه مفيد للعلم والنهى
عن اتباع الظن انما هو فيما يطلب فيه العلم من اصول الدين لا فى الاحكام
الشرعية الفرعية وخبر الاحاد قد يفيده اى القطع سواء كان المخبر عدلا
اولا ان حف بالقراين والا فلا والمنازع فى ان خبر الواحد المحفوف
بالقراين يفيد العلم بمعنى انه لا يحصل العلم من مجموع الخبر والقرينة لعموم
الادلة الدالة على عدم افادته للعلم من لزوم اجتماع النقيضين والاطراد
والقطع بتخطية مخالفه بالاجتهاد فهذا المنازع مباهت على صيغة اسم

النهى فى النهى عن اتباع الظن انما هو فيما يطلب فيه العلم من اصول الدين لا فى الاحكام الشرعية الفرعية

٢٢٢

المفعول اى مغلوب لمنع جريان الادلة فى صورة النزاع اما لزوم اجتماع النقيضين
فلانه مبنى على افادة خبر كليهما العلم وهو ممنوع بل اذا حصل العلم فى قضية امتنع
ان يحصل مثله فى نقيضها واما لزوم الاطراد والقطع بتخطئة المخالف فلا
محذور فى التزامهما واما المنازع فى خبر الواحد المحفوف بالقرائن لا يفيد
العلم بمعنى ان العلم لا يحصل من الخبر وحده بل من الخبر والقرينة فغير مباهت
والاستدلال بحصول العلم من اخبار الملك بموت ولده مع صراخ المخدرات
واحضار الجنازة لا يحسم مادة النزاع لجواز ان يكون حصول العلم من
المجموع لا من الخبر وحده **فصل** يجوز التعبد بخبر الواحد العدل وهو
ان يوجب الشارع على المكلفين العمل بمقتضاه وهذا جايز عقلا اجماعا
منا معاشر الامامية لانا نعلم قطعا انه ان قال الشارع ان اخبركم عدل
عن شئ فاعملوا بمقتضاه لم يلزم منه محال وكما اجمعنا نحن على جواز التعبد
به عقلا فقد اجمع مخالفونا على ذلك الا ابا على الجبائى فانه ذهب الى
انه لا يجوز التعبد به عقلا لوجهين الاول انه يؤدى الى تحليل الحرام وعكسه
اذا اخبر احد باباحة شئ والاخر بتحريمه وهو بط والمؤدى الى الباطل بط
الجواب ان كان كل مجتهد مصيب فلا حلال ولا حرام فى الواقع بل هما
تابعان لظن المجتهد وان كان المصيب واحدا فاى خبر من هذين الخبرين
ظنه المجتهد صحيحا عمل به وطرح الاخر اجماعا سواء كان صادقا او كاذبا

كالعمل

٢٢٣

كالعمل بقول المفتى والشاهدين صادقين كانا او كاذبين واما المجتهد
الواحد اذا تساويا عنده فاما ان يتوقف او يجوز العمل بايهما شاء فلا تناقض
الثانى لو جاز التعبد به فى الاخبار عن النبى صلى الله عليه وآله لجاز التعبد
فى الاخبار عن الله تعـ وهو بط بغير معجزة اجماعا الجواب منع الملازمة
اذ من المعلوم ان مدعى النبوة بغير معجزة كاذب بخلاف العدل المخبر عن النبى
صلى الله عليه وآله فان الظن صدقه واذ قد عرفت جواز التعبد به عقلا فاعلم انه
قد اختلف فى وقوعه فمنعه علم الهدى السيد المرتضى وابن زهرة
وابن البراج وابن ادريس وفاقا لكثير من قدمائنا وهذا هو الباعث
على انهم اسندوا المنع الينا معاشر الامامية مضافا الى بعضهم فقالوا
يجب العمل بخبر الواحد خلافا للقاسانى وابن داود والرافضة فوالله
ما رفضنا الا الباطل ولكنهم رفضوا الحق واخذوا بالباطل وقال
به اى بالتعبد بخبر الواحد المتاخرون من اصحابنا وهو الاظهر
لظواهر قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين امر
بالتبين او التثبت عند خبر الفاسق فيفهم منه وجوب العمل بخبر العدل
وقوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

٢٢٤

لعلهم يحذرون وجه الاحتجاج ان اقل الفرقة ثلثة فالنافر واحد او اثنان
وهو المراد بالطائفة وقد اوجب الله سبحانه الحذر بانذارها وهو خبر الاحاد
فثبت المط وقوله تعـ ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات و
الهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم
اللاعنون اوعد على الكتمان لقصد الاظهار ولولا وجوب العمل بعده
لما كان له فايدة واعترض على الوجوه الثلثة اما على الاول فلانه استدلال
بالمفهوم وهو ضعيف ولو سلم فاثبات اصل بالظاهر واما على الثانى
فبانه لا دلالة فيها على ان يكون المتفقهون هم النافرين كيف وقد روى
ان النبى صلى الله عليه وآله لما امر بنفر السرايا الى الغزو نفر المؤمنون كافة
فنزلت وح فالمتفقهون هم القاعدون ولعلهم بلغوا حد التواتر واما
على الثالث فبان المراد بما انزلنا القرآن ولو سلم فلا يلزم منه وجوب العمل
بل فايدة الاظهار ان ينتهى الى التواتر ولما شاع وذاع عن اصحاب نبينا
صلى الله عليه وآله والتابعين وتبعهم وعن اصحاب ائمتنا ومن يليهم
من شدة الاهتمام باخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بشأنها
نقلا وتصحيحا والبحث عن حال رواتها ذما ومدحا وتعديلا وجرحا
وما ذاك الا للعمل بها ولم ينقل عن احد منهم المنع بل المعلوم من طريقتهم
انهم كانوا يقررون اصحابهم عليه ويامرون بكتابتها وحفظها معللين

بانهم

٢٢٥

بانهم سوف يحتاجون اليها ويأخذ بعضهم عن بعض فلو لم يجز العمل بها
لما قررهم عليه ولورد النهى عنه كما ورد النهى عن القياس والتشديد عليه
وذلك يفيد القطع بالتعبد بها المانعون تمسكوا بوجوه الاول الذم
على اتباع الظن والنهى عن اتباع ما لم يعلم باخبار احاد كقوله تعـ ان يتبعون الا الظن
وقوله تعـ ولا تقف ما ليس لك به علم الجواب ان الظن منه ما يستفاد من
امارة شرعية وهو متبع اجماعا كالظن المستفاد من قول المفتى وشهادة
الشاهدين ومنه ما لا يستفاد من امارة شرعية وهو المنهى عن اتباعه
ولعل ذم الكفار لاجل انهم اتبعوا الظن الذى لم يحصل من امارة شرعية
ولو سلم فالنهى عن اتباع الظن انما هو فى الاصول الدينية كما فى الاحكام
الشرعية الفرعية كما اشار اليه بقوله والنهى عن اتباع الظن انما هو فى
الاصول الدينية حكاية عن الكفار انكار القيامة واثبات الانداد وهو
لا يستلزم النهى عن اتباع الظن فى الاحكام الشرعية الفرعية الثانى
ان الظن الحاصل بخبر الواحد معارض بالظن الحاصل من اصالة براءة الذمة
واجاب عنه بقوله واصالة البراءة ضعيفة بعده اى بعد خبر الاحاد
الثالث انه يجوز وجود معارض لا يطلع عليه واجاب عنه فقال و
تجويز المعارض لا يمنع العمل قبل ظهوره سيما اذا ضعف التجويز بالفحص والتفحص
البليغ عن وجود المعارض مع ان الاصل عدمه الرابع توقف النبى صلى الله

الظن الحاصل بخبر الواحد
معارض بالظن الحاصل من اصل البراءة

الايمان والعدالة

عليه وآله بعد قول ذى اليدين يا قصرت الصلوة ام نسيت حتى اخبره ابو بكر
وعمر ولو كان خبر الواحد حجة لما احتاج الى اخبار غيره فالجواب انه غير محل النزاع
لان الكلام فى تعبد الامة بخبر الواحد منقولا عن النبى صلى الله عليه وآله
ولو سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظ فى الغلط ويجب التوقف
فى مثله واليه اشار بقوله والتوقف بعد خبر ذى اليدين لانفراده بينهم
مع انه لنا لا علينا لان ضم شهادة الاثنين اليه لا يخرجه عن كونه خبر
احاد وقوله ان صح اى الخبر اشارة الى منع صحة السند لارتفاع درجة
النبوة عن السهو **فصل** يشترط للعمل بخبر الاحاد شروط خمسة
فى الراوى بلوغهم وعقلهم وعدالتهم وضبطهم وايمانهم اما
البلوغ فلان الصبى وان كان مراهقا وامكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه
بانه غير مكلف وانه لا اثم عليه لو اقدم على الكذب فلا يحصل الظن بصدقه
الموجب للعمل واما قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الدماء
قبل تفرقهم مع انه احتيط فى الشهادة ما لم يحتط فى الرواية فمنع
قبول روايتهم بطريق اولى فلمسيس الحاجة اليه لكثرة الجناية فيما بينهم
اذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل فلو لم نعتبر شهادتهم لضاعت
الحقوق التى توجبها تلك الجنايات وهذا مما استثناه الشارع فى
الشهادة ولم يستثنه فى الرواية فلا يرد نقضا والبلوغ المعتبر فيها

اغا

انما هو فى وقت الاداء لا فى وقت التحمل كما فى الشهادة واما العقل فلان
المجنون لا اعتداد لكلامه فى حق نفسه فكيف يعتد بكلامه فيما يعم
البلوى واما العدالة فهى ملكة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى
والمروة وتتحقق بالامتثال بالمامورات وبالاجتناب عن امور اربعة
احدها الكباير وهى التى اوعد الله عليها بالنار وثانيها الاصرار على الصغاير لما
جاء فى الحديث لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وهو اما فعل
وهو المداومة على نوع واحد من الصغاير بلا توبة او الاكثار من جنس الصغاير
كذلك واما عزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها اما من فعل الصغيرة ولم
يتب منها ولا عزم على فعلها فالظ انه غير مصر ولعله مما يكفره الاعمال الصالحة
لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما
تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم وثالثها صغيرة تدل على خسة النفس ودناءة
الهمة كسرقة لقمة والتطفيف فى الوزن بحبة ورابعها بعض المكروهات
المذلة للنفس كالاجتماع مع الاراذل ومباشرة الصنايع الدنية لمن لا يليق
به وكلبس الفقيه لباس الجندى او لباس الاكراد اذا عرفت هذا فلو لم يكن الراوى
عادلا يوجب التثبت عند خبره لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
ثم لا نزاع فى اشتراط الاسلام لان الكافر فاسق بالعرف المتقدم واما
الايمان وهو ان يكون الراوى من الفرقة الناجية فقد اعتبره جماعة منا لان

غيرهم من الفرق فاسقون واكتفى الشيخ ابو جعفر الطوسى رحمه الله عن
اعتبار الايمان باعتبار العدالة محتجا بعمل الطايفة بخبر عبد الله
ابن بكير وسماعة بن مهران وخبر بنى فضال الحسن بن على بن فضال وبنيه
احمد ومحمد وعلى مع انهم فطحيون الا سماعة فانه واقفى وبعمل الطايفة
بخبر اضرابهم مثل على بن ابى حمزة البطاينى وعثمان بن عيسى والطاطرى
مع كونهم واقفيين ولما كان لقايل ان يقول ليس فى اية التثبت حجة على الشيخ
فان غير المؤمن فاسق فيجب التثبت عند خبره اجاب عنه المص قدس سره
فقال وليس فى اية التثبت حجة عليه لمنع صدق الفاسق على المخطى
فى بعض الاصول بعد بذل مجهوده اى طاقته وعدم اصابة الحق و
بعد نص الاصحاب على توثيقه وفيه انه لو بذل مجهوده لاصاب الحق
بل هو مقصر لامتناع ان يكلف الله تع عباده بان يعلموا شيئا لم ينصب
عليه دليلا فالاولى ان يقال ان هؤلاء وان كانوا فسقة الا ان اصحابنا
علموا من عادتهم ومن تتبع احوالهم انهم صادقون فى اخبارهم ولهذا
نصوا على توثيقهم وليس فى اية التثبت دليل على رد اخبارهم بل ليس
فيها دليل الا على وجوب التثبت حتى يعلم صدقهم او كذبهم فاذا علم صدقهم
وجب العمل باخبارهم وليس المراد انهم عدول مطلقا بل المراد انهم عدول
فى نقل الاخبار وان كانوا فساقا فى غيره الا ترى ان كثيرا من الفسقة يعلم

س

العدالة فى الرواية غير العدالة فى الشهادة

من عادتهم انهم يجتنبون عن بعض المعاصى وان كانوا يرتكبون بعضها
فلو علم من عادة بعض المخالفين اجتنابهم عن الكذب لم يمنع مخالفتهم من
قبول روايتهم بل قد ذكر المص قدس سره فى الحاشية ان المستفاد من كلام
الشيخ فى كتاب العدة ان العدالة المشروطة فى الرواية مغايرة للعدالة
المشروطة فى الشهادة فانه قال ان بعض من كان مخطئا فى بعض الاقوال
او فاسقا فى افعال الجوارح وكان ثقة فى روايته متحرزا فيها عن الكذب
فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة فى الرواية
حاصلة وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس
بمانع عن قبول خبره وهو غير بعيد انتهى فقد ظهر ان التوثيق وجه
يجامع التفسيق من وجه اخر والظ من كلام المص قدس سره انهما
لا يجتمعان اصلا ولهذا قال ولو جامع التوثيق التفسيق لارتفع
الوثوق بعدالة اكثر الموثقين من اصحابنا ردا على من يوهم اجتماعهما
وفيه ما لا يخفى فان الموثقين من اصحابنا عدول بقول مطلق والموثقين
من غيرنا عدول فى قبول روايتهم اذ علم من عادتهم انهم يجتنبون عن الكذب
ولما كان المنقول عن العلامة من تفسيق ابان بن عثمان مع توثيق الاصحاب
له منافيا لما ذكره المص قدس سره من عدم اجتماع العدالة والفسق
اجاب عنه فقال واما ما ينقل عن بعض المحققين من تفسيق ابان بن عثمان

وانه لا ارتفع الوثوق

٢

فصل ٣ ٢٣٠

لكونه نادوسيا لم ينهض حجة على الشيخ طاب ثراه لانه لا يفسق المخالف في الاصول بعد بذل جهده وقد ظهر لك مما مر ما يتجه على نفس السؤال وعلى تعليل الجواب واما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو اذ مع مغلوبية الذكر او المساواة لا يترجح جانب الاصابة فلا يترجح الظن به وقد ظن اغناء العدالة عن شرطه اي شرط الضبط لمنعها اي العدالة عن نقل ما لم يضبطه ورد بعدم منعها عن نقله اي نقل ما لم يضبطه ساهيا عن انه اي الخبر غير مضبوط او المخبر غير ضابط ففي الضمير شائبة استخدام

فصل في بيان ما يتحقق به الجرح والتعديل فالاكثر على ان الجرح والتعديل في الرواية تثبت بقول العدل الواحد دون الشهادة بل يجب فيها اثنان وقيل لابد من اثنين فيهما جميعا والقاضي على انه يكفي الواحد فيهما والعلامي قدس سره اختار المذهب الاول وقال تزكية العدل الواحد الامامي كافية في الرواية دون الشهادة وفاقا للشيخ والعلامة وساير المتاخرين وخلافا للمحقق واتباعه فانهم قالوا لابد من اثنين والا يكف الواحد في تزكية الراوي زاد الاحتياط في الفرع وهو المزكي على الاصل وهو الراوي ولم يزد وهذا الوجه يدل على كفاية الواحد في تزكية الراوي ولا يدل على عدم كفايته في تزكية الشاهد الا اذا ثبت انه لا ينقص عن الاصل ولم يثبت كما في تعديل شهود الزنا فانه يكفي اثنان

ولدلالة

٢٣١

ولدلالة اية التثبت على عموم قبول خبر الواحد الا ما خرج بدليل كالشهادة القائلون بانه لابد فيهما من اثنين قالوا ان كل خبر شهادة فلا يكفي الواحد في التزكية كما لا يكفي في الشهادة قلنا كون كل خبر شهادة ممنوع بل اكثرها اي اكثر اخبار الاحاد غيرها اي غير الشهادة كالرواية ونقل الاجماع وتفسير المترجم عند القاضي كلام من لا يعرف لغته فانه يحكي عليه لقوله مع انه واحد ومثل اخبار الطبيب باضرار الصوم للمريض واخبار الاجير بايقاع الحج عن المنوب عنه الى غير ذلك من الصور قالوا ثانيا اعتبار التعدد احوط لانه يبعد احتمال العمل بما ليس حديثا قلنا الاخر وهو عدم اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال عدم العمل بما هو حديث واما المذهب الثالث فالكلام فيه سوالا وجوابا على عكس الثاني فيقال خبر فيكفي الواحد فيجاب بانه شهادة فلا يكفي او يقال احوط فيجاب بان الاخر احوط وقد بسطنا الكلام فيه في مشرق الشمسين ومن اراد ان يطلع عليه فليرجع اليه ولكن لابد من النظر في كيفية الجرح والتعديل فالقاضي على انه يكفي الاطلاق فيهما لانه ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا والمفروض خلافه ولابد للبس فيما اذا اختلف في اسباب الجرح لانه ان لم يعرف الخلاف فذاك وان عرفه فربما بنى على رايه وقال قوم لا يكفي في شيء منهما والا لكان حاكما بالمشكوك فيه لوقوع الخلاف فيه والجواب بانه

٢٣٢

لا شك مع اخبار العدل غير مفيد لافضائه الى التقليد وقال الشافعي يكفي في التعديل دون الجرح لانه يؤدي الى التقليد للاختلاف في اسباب الجرح وقيل بالعكس لان العدالة ملتبسة على الناس بخلاف الفسق والجويني على انه ان صدرا عمن يعلم اسبابهما كفى فيهما والا فلا يكفي في شيء منهما لانا لو حكمنا بقول الجاهل باسبابهما لحكمنا بالمشكوك فيه بخلاف العالم واذ قد عرفت الماخذ فعليك بالاجتهاد اذ المسئلة اجتهادية لكن لو قيل ان صدرا عمن يعلم اسبابهما واتفق الرايان راي الجارح وراي المفتي كفى الاطلاق فيهما والا فلا يكفي في شيء منهما اما الاول فلئلا يلزم الحكم بالمشكوك فيه كما مر واما الثاني فلئلا يفضي الى التقليد لم يبعد ثم الجارح والمعدل ان لم يجتمعا في مادة واحدة بل انفرد كل منهما عن الاخر فحكمهما ظ وكذا اذا اجتمعا فيها ولم يتعارضا مثل ان يجرح الجارح في السنة الماضية ويعدل المعدل في هذه السنة او بالعكس واذا تعارض الجارح والمعدل لم ينحصر نفيه اي نفي الجارح والانحصار هو ان يعين الجارح السبب وينفيه المعدل بعينه بطريق يقيني مثل ان يقول الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وهو يقول هو حي وانا رايته بعد ذلك اليوم فح رجح الجارح لامكان ان يطلع على ما لا يطلع عليه المعدل فلو صدق الجارح لم يلزم تكذيب المعدل ولو صدق المعدل لزم تكذيب الجارح وتصديقهما اولى من تصديق احدهما

واذا

٢٣٣

الاصل الفسق والعدالة طارية

واذا تعارضا معه اي مع الانحصار رجح الاكثر الاورع لانهما تعارضا وتساقطا والترجيح مع الاكثر الاورع والقول بالاطلاق اي ترجيح الاكثر الاورع سواء انحصر النفي او لم ينحصر متجه لما ذكرنا من الترجيح ثم انك قد عرفت ان خبر العدل مقبول وان خبر الفاسق موقوف واما المجهول فالاكثر على ان خبره ملحق بالثاني والمروي عن ابي حنيفة انه ملحق بالاول اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا لنا ان الادلة منعت من اتباع الظن والدليل اخرج خبر المعلوم عدالته فيبقى ما عداه معمولا به قالوا الفسق سبب التثبت فاذا انتفى انتفى الجواب لم يثبت الفسق بل اتبع العلم به والعلم بانتفائه ولا يحصل الا بالخبرة او التزكية ومبنى الخلاف في ان الاصل الفسق او العدالة والظ الفسق لكثرته ولانها طارية قالوا نحن نحكم بالظاهر وهو ظ ولهذا لما اسلم اعرابي فشهد بالهلال قبل الجواب منع كونه ظاهرا لان الظ الحاق الفرد بالاعم الاغلب والاغلب الفسق واما قصة الاعرابي فلعله عليه السلم عرف عدالته لان الاسلام يجب ما قبله ولم يحدث ما ينقضها مع انه معارض بنحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن قالوا يقبل اخباره بالتذكية وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته التي يبيعها فينبغي ان يقبل هنا الجواب اولا ان ذلك خارج عن محل النزاع لانه مقبول مع الفسق اتفاقا وثانيا

فصل
ان الرواية اعلى مرتبة من تلك الامور الجزئية لانها تثبت شرعا عاما
ان لكل من الكتاب والسنة والاجماع متنا وسندا فالمتن ما تضمنته
الثلثة من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين وغير ذلك والسند هو
الاخبار عن طريق المتن من تواتر وآحاد صحيح وغيره فالصحيح على ما اصطلح
عليه المتقدمون هو ما كانوا يعتمدون عليه ويعملون به وان اخبر غير
امامي ولهذا اجمعوا على تصحيح ما يصح عن بعض المخالفين مثل عبد الله
ابن بكير وابان بن عثمان واضرابهما على ما مر بل المتاخرون ايضا ربما يطلقون
عليه اسم الصحة الا ان المص قدس سره جرى ههنا على الاصطلاح المشهور
بينهم فقال رجال السند اما اماميون ممدوحون بالتوثيق فالحديث
صحيح او اماميون ممدوحون بدونه كلا او بعضا اي بدون توثيق الكل
او بدون توثيق البعض لكن مع توثيق الباقين لا مع ضعفهم او
اهمالهم فحسن اي فالحديث حسن او رجال السند غير اماميين كذلك
اي كلا او بعضا مع توثيق الكل فموثق و ترتب الثلثة الصحيح والحسن
والموثق في القوة على ترتب ذكرها وسواها اي سوى الثلثة جميعا
باصطلاح او سوى الاولين فقط باصطلاح اخر ضعيف فبالاصطلاح
الاول يختص التضعيف بالقسم الاخير وبالاصطلاح الثاني يعم ما سوى
الاولين ولا يخفى وجوه المناسبة اعلم ان الامة اختلفوا في الصحابة
فقيل

فقيل كلهم عدول وقد قيل انهم وغيرهم سواء فيهم العدول وغيرهم وهو الحق
وما ورد من الايات مثل وكذلك جعلناكم امة وسطا وكنتم خير امة
اخرجت للناس والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وما روي من
الاحاديث مثل خير القرون قرني ثم من بعدهم الاقرب فالاقرب ومثل
لو انفق احدهم ملاء الارض ذهبا لما نال مد احدهم وغير ذلك فانما هو
باعتبار من كان فيهم من المؤمنين الموقنين لا باعتبار من آمن منهم بافواههم
ولم تؤمن قلوبهم جمعا بينها وبين ما وقع منهم من ترك الحق واتباع الباطل
سبحان الله سيما غصبهم حق امير المؤمنين وحق فاطمة ومنع فدك
عنها وايذاءها حتى ماتت عنهم غضبا وانكارهم نصوص الكتاب
والسنة وقتلهم النفوس المعصومة عدالة واجتهادا نعوذ بالله
من شر هؤلاء القوم واما ما تحقق عنهم بالتواتر من الجد في امتثالهم
بالاوامر وانتهائهم عن النواهي وبذلهم الاموال والانفس في زمن رسول الله
صلى الله عليه وآله فقد قال الله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وقد قال
الله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض
ولا فسادا والعاقبة للمتقين ولقد رايت رسول الله صلى الله عليه وآله
ذات ليلة قبل هذا بعشرين سنة تقريبا وكان جالسا مستقبل القبلة
قلت يا رسول الله ما يصدر عنا من اللعن على ابي بكر وعمر وعثمان هل

مقدمة اللعن

لنا فيه ثواب قال نعم لكم ثواب قلت يا رسول الله هم جاهدوا في الله و
برسوله وبذلوا اموالهم وانفسهم في سبيل الله فما لهم صاروا ملعونين
قال لم يكن هذه قربة الى الله فقبلت رجليه ووضعت عيني عليهما ثم انتبهت
والنصوص في هذا المعنى كثيرة من طرقنا ليس هذا الكتاب موضع
ذكرها فوالله ما اخذنا ديننا من رؤيانا ولا من آبائنا ولكنا اخذناه بتوفيق
من الله تعالى من كتاب الله ومن سنة رسول الله صلى الله عليه وآله الا
ان هذه الرؤيا عطية اخرى من الله تعالى على عبده تثبيتا له ليطمئن
قلبي ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك
انت الوهاب ثم اختلفوا في ان الصحابي من هو فقيل هو من رأى رسول الله
صلى الله عليه وآله وصحبه سواء طالت مدتها او قصرت وسواء روى
عنه ام لا لانه ماخوذ من الصحبة المشترك بين طويل المدة وقصيرها وبين
من روى عنه وبين من لم يرو ولقبولها القسمة الى هذه الاقسام ولانه
لو حلف لا يصحب فلانا حنث بمصاحبته لحظة ولصدقها مع سلب
القيود المذكورة وقيل ان طالت الصحبة وقيل اذا اجتمعا اي طول الصحبة
والرواية فالصحابي ان يحمل الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله
ورواه عنه ففي روايته عنه طرق اعلاها ان تقول سمعت رسول الله
صلى الله عليه وآله ورواه عنه ففي روايته يقول كذا واخبرني او شافهني
ثم

ثم قال النبي صلى الله عليه وآله كذا لان في الاول تصريحا بسماعه بلا واسطة
دون الثاني فيحتمل الواسطة ثم امر النبي صلى الله عليه وآله بكذا او نهى عن
كذا ففيه مع احتمال الواسطة توهم ما ليس بامر امرا وما ليس بنهي نهيا
للاختلاف في صيغ الامر والنهي ثم امرنا بكذا او نهانا عن كذا او اوجب
او حرم او ابيح كذا ففيه مع ما سبق احتمال كون الآمر والناهي والموجب
والمحرم والمبيح غير النبي صلى الله عليه وآله كما قد وقع من عمر ثلث كن في
عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا احرمهن واعاقب عليهن متعة
الحج ومتعة النساء وحي على خير العمل ثم من السنة كذا لاحتمال كونها
غير سنة رسول الله صلى الله عليه وآله ثم عن النبي صلى الله عليه وآله ثم كنا
نفعل كذا فهذه سبعة طرق في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه
وآله وفي حجية ما عدا الاولى خلاف لتطرق الاحتمال فيه فكلما كان الاحتمال
اكثر كان الخلاف اقوى ومن ثمة لا خلاف في الاعلى واما من يحمل الحديث
عن العترة الطاهرة صلى الله عليهم فان روى عنهم باحد الطرق الثلثة
الاول فالظاهر انه كالصحابي وان روى عنهم باحد الطرق الاربعة الباقية
فمشكل واما انحاء التحمل والرواية في هذا الزمان وهو زمان غيبة
الامام عليه السلام فهي ستة الاول السماع من لفظ الشيخ فيقول المتحمل
سمعت فلانا او حدثنا او اخبرنا او انبانا والثاني القراءة عليه اي على

الشيخ ويسمى العرض وشرطه حفظ الشيخ او كون الاصل المصحح بيده او بيد
ثقة فيقول قرات عليه فاقربه والثالث السماع بقراة الغير على الشيخ فيقول
قرئ عليه وانا اسمع فاقربه والرابع الاجازة ويجوز مشافهة وكتابة وتعيين
المميز وهي اما المعين بمعين او غيره واما لغير معين بمعين او لغيره واول هذه الا
اعلاها بل منع بعضهم ما عداها وتقول اجازني رواية كذا والخامس المناولة
بان يناوله الشيخ اصله ويقول هذا سماعي تقتصر عليه من دون اجزتك
ونحوه فيقول حدثنا مناولة والسادس المكاتبة بان يكتب مروته
بخطه او بامره بها فيقول كتب الى كذا او حدثنا مكاتبة على قول واولها
اى اول الانحا الستة اولاها اى احسنها وهو مع تاليه وهما القراة على
الشيخ والسماع بقراة الغير عليه اقواها اى اقوى الانواع الستة والبواقي
ادناها والكل مرتبة بتقديم الاقوى على الاضعف فالاقوى هو
الاول وقد يزاد قسم سابع وهو الوجادة بكسر الواو مصدر وجد يجد
وهو ان تجد المروي مكتوبا من غير اتصال بكتابة على احد الانحا السابقة
فيقول وجدت بخط فلان او في كتاب اخبرني فلان انه خط فلان وفي العمل
بها قولان اما الرواية فلا ثم الحديث ان علمت سلسلة رواته باجمعها
فمسند او سقط من اولها واحد فصاعدا فمعلق او من اخرها كذلك
فمرسل او من وسطها واحد فمنقطع او اكثر فمعضل والمروي بتكرير عن

معنعن ومطوي ذكر المعصوم مضمر وقصير السلسلة عال والعمل على المسند
ولا عمل بالمرسل لعدم العلم بالذي ارسل عنه الا مع ظن عدم ارساله اى
المرسل او المرسل عن غير الثقة كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد
ابن ابي نصير البزنطي فانه قد علم من عادتهم انهم لا يرسلون الا عن ثقة ولا
يقدح في عدم ارسال ابن ابي عمير واضرابه عن غير الثقة روايته عنه اى عن غير
الثقة احيانا لما ظن جواز ارساله عن غير الثقة لروايته عنه اذ المنقول
عدم ارساله عنه اى عن غير الثقة لا روايته عنه ثم خبر الاحاد لا يشترط
فيه العدد خلافا للجبائي فانه قد شرط خبر اخر او موافقة ظاهر او انتشار
بين الصحابة او عمل بعضهم وفي خبر يثبت به حكم في الزنا فان يراد به اربعة
من العدول ولا الحرية ولا الذكورة ولا البصر ولا عدم القرابة ولا عدم
العداوة ولا اكثار الرواية ولا معرفة نسبه ولا العلم بالفقه او العربية
او معنى الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها
كما وعى فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه
ولا موافقة القياس خلافا لابي حنيفة لان الراوي عدل فالظن صدقه وهل
يجوز نقل الحديث بالمعنى للعارف بمواقع الالفاظ ان لم يقصر لفظه او
عن افادة المعنى ولم يزد فيه ولم ينقص عنه شيئا ولم يتخالفا في الجلاء والخفاء
الاصح جوازه اذ ليس ذلك باقل من التفسير بالعجمية فبالعربية اولى ولما

لقوله عليه السلام

رواه محمد بن يعقوب رضي الله عنه في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد
معانيه فلا باس قوله فازيد وانقص اى في اللفظ لا في معناه بدليل ما بعده
ولما رواه ايضا باسناده عن داود بن فرقد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
انى اسمع الكلام منك فاريد ان ارويه كما سمعته منك فلا يجي قال فتتعمد ذلك
قلت لا فقال تريد المعاني قلت نعم قال فلا باس ومنعه ابن سيرين تمسكا
بقوله عليه السلام نضر الله الى اخر الحديث واجيب بان من ادى تمام المعنى الذي وعى فقد اداه كما
وعى ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته ولانه دعا لمن نقله بصورته
لانه اولى ولا يدل على منع النقل بالمعنى **المطلب الثالث في الاجماع**
وهو الثالث من الادلة الشرعية وانما اخره عن الكتاب والسنة لكان الخلاف
فيه ولكونه فرعهما والاجماع لغة يطلق على معنيين احدهما العزم كقوله تعالى
فاجمعوا امركم اى اعزموا ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وثانيهما
الاتفاق وحقيقة اجمع صار ذا جمع كالبن واتمر وفي الاصطلاح ما
اشار اليه بقوله قيل هو اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر
فباضافة الاجتماع الى المجتهدين خرج اجتماع المقلدين وافرادهم والمراد
بقوله في عصر في زمان قل او كثر وبقوله على امر دينيا ولا الديني العرفي وغيره
وهذا الحد للحاجبي وهو مبني على انه لا يشترط في تحقق الاجماع وفي كونه حجة

انقراض عصر المجمعين واما من اشترط ذلك فلا بد له ان يزيد في الحد الى انقراض
العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود وهو ما
يكون حجة شرعا واما الغزالي فقد عرفه بانه اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله
على امر من الامور الدينية واورد عليه اما اولا فبانه ان حمل على ظاهره لم يتحقق
اجماع من لدن بعثته الا اذا انقرض العالم وح لا يفيد وان اريد اتفاقهم
في عصر ما لم يطرد لصدقه على ما ليس باجماع وهو ان يتفقوا على امر ولم
يكن فيه مجتهد واما ثانيا فبانه غير منعكس لخروج اجماعهم على امر عقلي
او عرفي لتقييده الامر بالديني والجواب اما عن الاول فبان المراد اتفاق
المجتهدين في عصر لسبق ذلك الى فهم المتشرعة وفي نحو لا تجتمع امتي
على الضلالة مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث على ان خلو الزمان
عن المجتهد مم واما عن الثاني فبانه وان تعلق به علم او اعتقاد فهو امر ديني
والا فلا يتصور حجيته فيه واما الفخري فقد عرفه في المحصول باتفاق
اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور واعترض
بانه لا بد من تقييد اهل الحل والعقد بالديني ويمكن الجواب بان المتبادر
ذلك بقرينة ان المراد تعريف الاجماع الذي هو حجة شرعا هذا والاصحاب
بمذهبنا من عدم قول المعصوم نبيا كان او غيره عن الاجتهاد
بتبديل المجتهدين برؤساء الدين لان لفظ المجتهد وان كان مناسبا

انه كل عالم من علماء الشيعة مجتهد والمجتهد ... الامام ... [illegible]

لمذهبنا بناء على ان فى بادى الراى يظن ان فيهم من ليس بمجتهد وهو المعصوم
فلهذا كان التعبير عن علماء الدين برؤساء الدين انسب من التعبير عنهم
بالمجتهدين وكما انه انسب بمذهبنا مما مر فهو اخصر ايضا من قولهم اجتماع
اهل الحل والعقد مع سلامة طرده من دخول اجتماع اهل الحل والعقد الدنيوى
كاكابر العسكر مثلا فلابد من ان يقيدوا اهل الحل والعقد بالدينى لئلا
يرد النقض باجتماع اكابر العسكر ثم ان الامامية على ان الارض لا يخلو من حجة 242
منذ خلق الله تعالى ادم صلوات الله عليه الى انقراض الدنيا لئلا يكون
للناس على الله حجة كما مر وقد نطقت الاخبار عن طريق الائمة الاطهار
صلى الله عليهم فلا حاجة الى قولهم من هذه الامة ليحترز وابه عن الامم
السابقة اذ لا يمكن الاحتراز عنهم فلا يكون امتناع الاجتماع على الضلالة
مختصا بهذه الامة واما عد العلامة فى القواعد وغيره من كتبه
عصمة هذه الامة من خواص نبينا صلى الله عليه واله فمبنى على ان المراد
من العصمة هنا هو العصمة من المسخ والخسف كما نقله المص قدس
سره عن والده وهو عن مشايخه فيندفع الاعتراض بان اختصاص العصمة
بامة نبينا صلى الله عليه واله لا يوافق مذهب الامامية من عدم خلو عصر
من الاعصار من معصوم فان العلامة لم يقيد عصمتهم بكونها عن الخطأ
حتى يرد الاعتراض وانت خبير بان دعوى كون العصمة باى معنى كان خاصة

طن

هذه الامة انما يثبت اذا ثبت انها موجودة فيهم ولا توجد فى غيرهم والاول
وان كان ثابتا لكن الثانى انما يثبت اذا ثبت انه لم يكن امة من الامم السابقة
الا وقد وقع فيهم مسخ او خسف ولم يثبت بعد فالاعتراض المذكور
باق بحاله الا ان يمنع منافاة اختصاص العصمة بهذه الامة لما ذهب
اليه الامامية من عدم خلو عصر من الاعصار من معصوم لجواز ان يكون
المعصومون فى الاعصار السابقة انبياء فتكون الامة من عداهم 243
ويجوز اجتماعهم على الضلالة كما اجتمع امة موسى وهرون على اتخاذ
العجل بخلاف المعصومين فى هذه الامة فانهم ليسوا بانبياء فلا يكون
الامة من عداهم بل هم داخلون فى امة نبينا صلى الله عليه واله ولذلك
امتنع اجتماعهم على الضلالة اختلفوا ان الاجماع حجة ام لا ولابد للقائل
بكونه حجة النظر فى امور اربعة الاول فى ثبوته فى نفسه وقد خالف
فيه النظام وبعض الشيعة لوجهين احدهما ان اجتماعهم فرع تساويهم
فى نقل الحكم اليهم وتفرقهم وانتشارهم فى البلاد مانع من نقل الحكم
اليهم عادة ورد بمنع كون التفرق والانتشار مانعا من ذلك مع جدهم
فى الطلب وبحثهم عن الادلة وثانيهما ان اتفاقهم ان كان عن قاطع لوصل
الينا وان كان عن ظن لم يقع منهم اتفاق عادة لاختلاف القرائح
والانظار كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود فى زمان واحد فانه معلوم

فى هامش: فى بيان ان الاجماع حجة ام ليس بحجة

الانتفاء بالضرورة لاختلاف الدواعى ورد بمنع الملازمة فى الصورتين
اما القاطع فلان الاجماع ورفع الخلاف اغناهم عن نقل الدليل واما الظنى
فلانه قد يكون جليا لا يختلف فيه القرائح والانظار الثانى فى ثبوته عنهم
والمنكرون للاجماع قالوا لو امكن ثبوته فى نفسه فثبوته عنهم محال اذ لابد
ان يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم فى المسئلة الفلانية
بالحكم الفلانى لانهم لا يعرفون باعيانهم لخفاء بعضهم وانقطاع او 244
اسر او خموله او كذبه او رجوعه عن قوله قبل قول الاخر الثالث فى
نقل الاجماع الى من يتمسك به والمنكرون يجعلونه ايضا لان الاحاد لا
يفيد وحصول التواتر مع الشرائط بعيد واجيب عنهما بانهما تشكيك
فى الضروريات اذ قد علم قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع على
تقديم القطعى على الظنى فانتقض الدليلان الرابع فى حجيته والاكثر
على انه حجة ونفاه بعض الشيعة والنظام والخوارج ونحن معاشر الامامية
وان قلنا بحجيته ولكن حجيته عندنا لا لكونه اجماعا بل لكشفه
عن دخول المعصوم الذى لا يحكم الا بالكتاب والسنة ولهذا كان
اجماع الفرقة المحقة حجة عندنا لدخول المعصوم فيهم وحجيته عندهم
اى عند المخالفين لوجوه اشار الى الاول بقوله للاجماع على القطع
بتخطية المخالف للاجماع والعادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير

سى

من العلماء المحققين على القطع فى شرعى من غير قاطع فوجب الحكم بوجود نص
قاطع بلغهم فى ذلك فيكون مقتضاه وهو تخطية المخالف له حقا
وهو يقتضى حقيقة ما عليه الاجماع وهو المط واورد عليه اجماع الفلاسفة
على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبى بعد موسى واجماع النصارى على
عيسى قد قتل واجيب اما عن الاول فبالفرق بين العقليات والشرعيات
لكثرة الشبه فى الاولى دون الثانية واما عن الاخيرين فبان اجماع الفريقين 245
لم ينشأ عن قاطع بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فما ذكرتم انما يرد نقضا اذا
وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظ فيما ذكرتم وبالجملة فما ذكرتم انما
يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظ فيما ذكرتم هنا
وقد اورد على اصل الدليل انكم اذا ادعيتم ان الاجماع حجة لانهم اجمعوا
على القطع بتخطية المخالف فقد اثبتم الاجماع بالاجماع وان ادعيتم ان
الاجماع دل على نص قاطع فى تخطية المخالف فقد اثبتم الاجماع بنص يتوقف
على الاجماع وعلى التقديرين يلزم الدور واجاب عنه المص قدس سره
بقوله ولا دور لانا لا نثبت حجية الاجماع بحجيته بل باقتضاء العادة
بوجود نص قاطع يدل على حجيته ووجود ذلك النص انما يتوقف على
الاجماع لا على حجيته نعم يرد عليه ان ذلك النص ربما لا يكون دالا على حجية
الاجماع لكونه اجماعا بل لا يكون حجة الا لدخول المعصوم فى اهله كما سيتضح

فى هامش: لا نثبت

٢٤٦

عن قريب والى الثانى بقوله وللوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين
فى قوله تعم ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اى يخلى بينه
وبين ما اختاره ضم اتباع غير سبيل المؤمنين الى مخالفة الرسول التى
هى كفر واوعد عليهما فيكون حراما اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد فاذا
حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم والاجماع سبيلهم فيجب
اتباعه وهذه الاية تمسك بها الشافعى على حجية الاجماع ولا دلالة
لها على مطلوبه لانها تحتمل وجوها من التخصيص ان يراد سبيلهم فى
اتباع الرسول او نصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو
الايمان به وان يراد بالمؤمنين العترة الطاهرة صلوات الله عليهم كما يشهد
له قوله ع انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتى
وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وقد عبر عنهم فى الكتاب العزيز
بالمؤمنين حيث قال عز من قائل وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله
والمؤمنون فقد ورد فى الاخبار عن طريق الائمة الاطهار صلى الله عليهم
ان المراد بالمؤمنون هم الائمة المعصومون صلوات الله عليهم كقوله
تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين

امنوا

٢٤٧

امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان المراد بالذين آمنوا فى هذين هو ضمن
امير المؤمنين وامام المتقين صلوات الله وسلامه عليه فقد امر الناس
باطاعتهم فى قوله تعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم
فلو نهوا عن مخالفتهم فى تلك الاية الكريمة لم يكن بعيدا كيف والكتاب
والسنة يشهدان له واما عصمة الامة فليست الا باعتبار طائفة منهم
كما يشهد له ما روى عنه عليه السلم لا تزال طائفة من امتى على الحق حتى تقوم
الساعة والى الثالث بقوله وجعلهم امة وسطا لقوله تعم وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
شهيدا وجه الاستدلال ان الوسط من كل شئ خياره والله سبحانه
اخبر عن خيرية هذه الامة فلو اقدموا على شئ من المحظورات وجب
ان لا يكون قولهم حجة ويرد عليه ان خيريتهم وقبول شهادتهم لا تستلزم
حجية قولهم ولو سلم فانما هى باعتبار بعضهم وهم الذين فرض الله
طاعتهم فتطابق قوله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون
فقد ورد انها نزلت فيهم كما مر والى الرابع بقوله ولقوله صلى الله
عليه واله لا تجتمع امتى على الخطاء ونحوه مما تواتر معنى وان لم
يتواتر لفظا مثل لا تجتمع امتى على الضلالة ومثل لا تزال طائفة من
امتى على الحق حتى تقوم الساعة وحتى يجئ المسيح الدجال ومثل يد الله

٢٤٨

على الجماعة ومثل من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية ومثل من خرج من الجماعة
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه وهذه الروايات تدل على ان ما
اجتمعت عليه الامة فهو حجة ونحن لا ننكره لكنا نقول بموجبه فان حجية قولهم
لا باعتبار جميعهم بل باعتبار بعضهم كما ينبهك عليه قوله عليه السلم لا تزال طائفة
من امتى على الحق حتى تقوم الساعة وفى لفظ الطائفة ايماء الى ان اهل الحق
قليل وان اهل الباطل كثير وح فيمكن ان يكون المراد بالجماعة فى الاحاديث
الثلثه الاخيرة الجماعة المحقون الذين تمسكوا بكتاب الله وبالعترة الطاهرة
ووجه الحديثين الاولين ان فى الامة من لا يزالون على الحق لا ينفكون عنه
فيطابق الحديث المشهور الذى تلقته بالقبول وهو قوله عليه السلم ستفترق
امتى على ثلث وسبعين فرقة واحدة منها ناجية والباقى هالكة او فى
النار النافون لحجيته قالوا ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ
فلا مرجع فى تبيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره وقالوا فان تنازعتم
فى شئ فردوه الى الله والرسول فلا مرجع غير الكتاب والسنة وكون
الكتاب تبيانا لكل شئ لا ينافيه الرد الى الرسول عليه السلم لانه الذى عنده
علم الكتاب ويعلم تفسيره وتاويله وعلم اهل بيته وهذان الوجهان
يدلان على ان الاجماع من حيث هو اجماع ليس بحجة ونحن لا ننكره لكنا
نقول هو حجة لكونه كاشفا عن دخول معصوم لا يحكم الا بالكتاب

النافون لحجية الاجماع

اوبالسنة

٢٤٩

او بالسنة والمثبتون اجابوا بان الاول لا ينافى كون غيره ايضا تبيانا ولا
لكون الكتاب تبيانا لبعض الاشياء بواسطة الاجماع وبان الثانى
يختص بما فيه النزاع والمجمع عليه ليس كذلك ويختص بالصحابى وان سلم
فغايته الظهور فلا تقاومه القاطع انظر كيف يفترون على الكذب كانهم
لم يسمعوا قوله تعم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ولو كان
الاجماع حجة اخرى سوى الكتاب والسنة لزم عدم اكمال الدين ولا اتمام النعمة
فى ذلك اليوم نعوذ بالله من شر هؤلاء القوم الذين لا يكادون يفقهون
حديثا او لا يرون ان الاية تدل على ان الكتاب تبيان كل شئ فلا شئ
الا والكتاب تبيانه ثم المتبادر من كونه تبيانا بلا واسطة الاجماع
والثانى لا يختص عما فيه النزاع بالفعل بل ما امكن فيه النزاع كما ينبئ عنه
ايراد حرف الشك واى امر لا يمكن فيه النزاع والاختصاص بالصحابى
خلاف الظ فلا يصار اليه من غير ضرورة داعية اليه واى قاطع لا يقاومه
هذا الظ فان شيئا من الادلة لا تدل على ان الاجماع من حيث هو اجماع
حجة بل لا يدل الا على انه حجة مطلقا فوجب حمله على ما ذكرناه جمعا بين
الادلة وح يبقى هذا الظ على حاله فاستقم كما امرت ولا تتبع الهوى
فيضلك عن سبيل الله مسئلة لا يشترط انقراض عصر المجمعين فى
حجيته خلافا لاحمد وابن فورك وقيل لا يشترط فى السكوتى دون غيره

الجويني ان كان مستنده قياسًا اشترط والا فلا لنا الادلة السمعية عامة تتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض قالوا لو لم يشترط لزم الغاء الخبر الصحيح اذا طلع عليه بعده ولكان المجتهد ممنوعا من الرجوع عن اجتهاده ولزم ان لا يعتبر مخالفة اذا رجع لان الاول اتفاق كل الامة فيجب ان لا يعتبر مخالفة من مات فيكون اتفاق الباقين اجماعا واللوازم باطلة الجواب عن الاول انه بعيد بعد الفحص ولو فرض فلا اثر له مع القاطع كما لو انقرضوا وعن الثاني ان المنع واجب مع الاجماع وعن الثالث انه عدم اعتبار مخالفة من مات مختلف فيه فمن قال به يمنع بطلان اللازم ومن لم يقل يمنع الملازمة ويفرق بان قول المخالف الميت قول بعض من وجد من الامة ولم يمت بموت صاحبه وما نحن فيه قول كل الامة حين لم يوجد قول يخالفه فلا عبرة بما يحدث بعده سواء حدث منهم او من غيرهم وكذا لا يشترط وفاق من سيوجد اتفاقا وهل يشترط وفاق المقلد فقيل يشترط لان من سواه ليسوا كل الامة ومال اليه القاضي والاكثر على انه لا يشترط والا لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم ولانه اذا اتفق المجتهد لم يجز للمقلد ان يخالفهم وقيل يعتبر في الاصول دون الفروع وقيل بالعكس اذا قال واحد من العلماء او جماعة منهم بقول وعرف فيه الباقون وسكتوا فان كان بعد استقرار المذاهب فسكوتهم لا يدل على الموافقة

وان

وان كان قبله فقيل اجماع ويسمى اجماعا سكوتيا وقيل حجة وليس باجماع قطعي وعن الشافعي انه لا اجماع ولا حجة وعنه خلافه وقال الجبائي اجماع بشرط انقراض العصر وقال ابو علي بن ابي هريرة ان كان القول فتيا فاجماع وان كان حكما فلا واختار المص قدس سره انه لا اجماع ولا حجة فقال وليس الاجماع السكوتي حجة ولا اجماعا لاحتمال التصويب والتوقير والتوقف لتعارض الادلة والتمهل اما لانه لم يجتهد في تلك المسئلة فيمهل من اظهار المخالفة لينظر فيها واما لانه قد اجتهد فيها وخالف اجتهاده اجتهاد المفتي لكن لما سمع مخالفته يمهل لتجدد النظر مرة اخرى لتوافقه اولا ليكون على بصيرة في الانكار عليه ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار كما نقل عن ابن عباس في مسئلة العول انه سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه والله لكان رجلا مهيبا يعني عمر ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة احتج القائل بانه اجماع قطعي ان سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان اجماعا والقائل بانه حجة لا اجماع ان سكوتهم ظ في موافقتهم فلا يكون اقل من قول ظني الدلالة فيكون حجة والجواب عنهما واحد وهو ان سكوتهم ليس ظاهرا في الموافقة لقيام تلك الاحتمالات فلا يكون اجماعا ولا حجة الجبائي قال الاحتمالات المذكورة قبل انقراض العصر قوية فلا يكون اجماعا واما

اذا اختلف اهل العصر

بعده فيضعف الاحتمالات فيكون ظاهرا في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ما مر ان ابن ابي هريرة قال العادة في الفتيا ان يخالف ويبحث عليها دون الحكم فان كل احد يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف وايضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي الجواب ان ذلك بعد استقرار المذاهب والمسئلة مفروضة قبل استقرارها والفتيا والحكم سواء اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتعدونهما ويسمى اجماعا مركبا فهل لمن بعدهم ان يخرقوه ويحدثوا قولا ثالثا مثل ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل لا يمنع بل يردها مع الارش فالقول بردها مجانا قول ثالث ومثل فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجب والعنة والرتق والقرن قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث فالامامية على انه باطل لان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق احدهما وهو الذي اشتمل على قول المعصوم فيكون الثاني باطلا فالثالث اولى بالبطلان ولهذا قال المص قدس سره وخرق الاجماع المركب باطل عندنا مطلقا اي سواء رفع امرا متفقا عليه او لا لمخالفته للمعصوم وعندهم اي عند بعض المخالفين فان بعضا اخر منهم وافقونا ان رفع الخرق امرا متفقا عليه كرد البكر مجانا اي بلا ارش لم يجز والا يرفعه جاز كالفسخ ببعض العيوب الخمسة

دون

دون البعض الاخر لانه موافق لكل من القولين في البعض وههنا بحث وهو ان القول في هذه الصورة وان وافق كلا من القولين في البعض لكنه مخالف لهما في البعض الاخر فان القائل بالسلب الكلي يبطل القول بالايجاب الجزئي والقائل بالايجاب الكلي يبطل القول بالسلب الجزئي فقد اجمعت الامة على بطلان القول بالتفصيل وهو القول بالسلب والايجاب الجزئيين فالقول به خرق الاجماع فيكون باطلا تتمة موت احد الشطرين المختلفين من هذه الامة في مسئلة كاشف عن خطائهم اي خطاء الاموات واصابة الباقين والا لزم اجتماعهم على الضلالة ثم اختلفت الامة على قولين فهل يجوز ان يرجع كل منهم عن قوله ويقول بقول الاخر وهو التعاكس فالمخالفون جوزوه واما نحن فلا ولهذا قال ودخول المعصوم في الامة يمنع التعاكس والا لزم الرجوع عن الحق الى الباطل وعن الباطل الى الحق كنفي الاجتماع على الخطاء اي كما ان نفي الاجتماع على الخطأ يمنعه لجنسية لامه اي لام الخطأ في الحديث المنقول فلا يلزم اتحاد محله اي محل الخطأ فاذا رجع كل شطر عن قوله وقال بقول الشطر الاخر اجتمعت الامة على الخطأ وهو بط وبهذا اي بنفي اجتماع الامة على الخطأ يمكن الاحتجاج على عدم خلو العصر عن مصيب في كل احكامه لصدق الاجتماع على الخطأ لولاه اي لولا

المصيب في كل احكامه ويؤيده اى يؤيد الاحتجاج المذكور قوله صلى
الله عليه وآله لا تزال طايفة من امتى على الحق حتى تقوم الساعة
وتلك الطايفة هي الفرقة الناجية التى تمسكت بكتاب الله وبالعترة
الطاهرة قال الفخرى في المحصول هل يجوز انقسام الامة على قسمين يخطى
احدهما في مسئلة والاخر في اخرى الاكثر على انه غير جايز لان خطاهم في
مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على الخطا وهو منفى عنهم هذا
كلامه ولا يخفى ان الدليل جار في انقسامهم اقساما عديدة يكون كل قسم
منهم مخطيا في مسئلة والاخر في اخرى فيلزم الاعتراف بعدم جواز
خلو العصر عن مصيب في كل احكامه وهذا هو الذى تدعيه الامامية
والمخالفون قد وافقوهم على ذلك من حيث لا يشعرون **فصل** زعم
المخالفون للحق ان اجماع اهل المدينة حجة لانها مهبط الوحى وان اجماع اهل
البيت عليهم السلم ليس بحجة لانهم ليسوا كل الامة وسبيلهم ليس سبيل المؤمنين
وقد علمت ان كل اجماع لم يدخلوا فيه لم يكن اجماعا ولا حجة بل هو قول باطل
زخرف سواء صدر من اهل المدينة او من غيرهم وكل قول صدر منهم فهو حق
وصدق وحجة على من سواهم وان خالفهم كل الامة وقول اولهم واخرهم في
ذلك سواء لانهم مهبط الوحى ومعدن العلم والراسخون فيه ومفسروا القران
وابناء الرحمن وعباد الله المكرمون وهم بامره يعملون الا ان المص قدس سره
عقد

٢٥٤

عقد الفصل ردا على المخالفين وارغاما لانفهم فقال اجماع اهل
البيت عليهم السلم حجة لاية التطهير ونزولها في شانهم مما شاع
وذاع بين المخالفين روى الثعلبى وغيره عن ابى سعيد الخدرى
بضم الخاء المعجمة واسكان الدال المهملة منسوب الى خدرة طايفة من
الانصار كما في الحاشية قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله نزلت
هذه الاية في خمسة فيّ وفي على وحسن وحسين وفاطمة انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولام الرجس
للجنس اذ لا عهد ونفى الماهية نفى لكل من جزئياتها من الخطا
وغيره وعلى تقدير ان لا تكون للجنس يثبت المطلوب لما تقرر في موضعه
ان اللام يحمل على الاستغراق اذا لم يكن ثمة عهد خارجى كيف ومقام
المدح اعدل شاهد على ارادة نفى جميع افراد الرجس ولما استضعف
المخالفون اختصاص الاية بهم والاحتجاج بها على عصمتهم وكون اجماعهم
حجة لانه لا يناسب ما قبلها وما بعدها اجاب عنه المص قدس سره
فقال وهذه الرواية وتذكير الضميرين في الاية في عنكم ويطهركم
واشارته صلى الله عليه وآله بقوله اللهم هؤلاء اهل بيتى كما سيجى
في رواية احمد بن حنبل وقد خرج هذا الكلام على طريقة قصر الافراد فالمعنى
هؤلاء اهل بيتى وحدهم لا يشاركهم فيه غيرهم ردا لمن ظن دخول الازواج

٢٥٥

ابى سعيد الخدرى

فيهم واخراجه لام سلمة رضى الله عنها عنهم عليهم السلم كما سيجى شواهد
صدق على انهم هم المراد من اهل البيت فلا عبرة بايهام سوق الكلام
ان المراد بهم النساء وكيف يكون المراد بهم النساء وسوق الاية يدل
على اذهاب الرجس عنهم كلهم بالكلية بدليل كلمة انما المفيدة للحصر
لا ينبغى ان يجهله المخاطب بل يكفى له ادنى تنبيه والغرض بان غيرهم لم
يذهب عنهم الرجس ولم يطهروا تطهيرا كاملا وذكر الارادة المستلزمة
للمراد واسناد الفعل الى اسم الله الدال على وقوع الفعل منه قطعا
تعظيما له وايراد حرف الصلة لتقوية اتصال الفعل الى المفعول به الدالة
على الاهتمام به ولفظ الاذهاب الدالة على الازالة بالكلية وايراد حرف
المجاوزة الدالة على بعد الرجس عنهم والتعبير بلفظ واحد اجلالا لهم
تنبيها على انهم سواء في العصمة والتعبير عن العصيان بالرجس الذى هو
الدنس المناسب للاذهاب والتطهير تشبيها لزوال المعصية
عنهم بزوال الدنس عن الشيء وابرازا له في معرض المحسوس مبالغة في
زواله وتوحيد الرجس الدال على زوال حقيقته والاتيان بلفظ التطهير
الدال على التنزيه والمبالغة في الازالة ثم الاتيان بالمفعول المطلق
من لفظ الفعل الدال على النوع الكامل من التطهير لا يختص بالموجودين
منهم بل يجرى فيمن يحذو حذوهم من ذريتهم فهذه الاية تفيد اذهاب الرجس

٢٥٦

ايهام

والتعبير بلفظ المضارع في المواضع الثلثة للدلالة على اذهاب الرجس والتطهير

عنهم وتطهيرهم على ابلغ وجه واكده وهو المعنى بالعصمة فلا جرم اختصت
الاية بهم كيف ولو دخلت الازواج فيها واراد الله منهن ما اراده
منهم لم يصدر عنهن فاحشة والا لزم تخلف مراده تعالى عن ارادته
وهو محال لا سيما وقد قال الله تعالى لهن ومن يات منكن بفاحشة
مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا
واى فاحشة ابين من خروجهن من بيوتهن واحداثهن الفتن بعد
ما امر الله لهن بان يقررن في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ولا
تبرجن تبرج الجاهلية الاولى تماما للحجة عليهن لما علم الله بالحدث
منهن من الفساد واذ قد خرجت منها واحدة منهن فقد خرجن كلهن
اذ لا قايل بالفصل وحمل ما وقع منهن على الاجتهاد باطل لا يرتضيه
عاقل اذ لا اجتهاد مع النص واما كون ما قبل الاية وما بعدها في
شانهن ففيه مانع من كونها في شانهم مع ظهور القراين الصارفة عنهن
اذ كثيرا ما يكون الخطاب من الاكابر والملوك متوجها الى جماعة من
خدمهم وعبيدهم ثم يصرف عنهم ويصير متوجها الى غيرهم ثم يعود اليهم
وقد وقع في القران في غير موضع وروى البخارى ومسلم باسنادهما
عن عايشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه وآله ذات غداة
وعليه مرط مرحل المرط بكسر الميم وسكون الراء وآخره طاء مهملة كساء

٢٥٧

صيغة
كساء من صوف او خز والمرحل بالراء والحاء المهملة المشددة على
اسم المفعول ما نقش فيه صورة الرحال من شعر اسود فجاء الحسن
فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي
فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل عن ام سلمة ان النبي صلى
الله عليه وآله كان في بيتها فاتت فاطمة عليها السلام ببرمة نضم الباء
الموحدة واسكان الراء قدر مصنوع من الحجر فيها حريرة بفتح الحاء
المهملة وكسر الراء واسكان الياء المثناة من تحت بين الرائين واخرها
هاء طعام يطبخ من الطحين واللبن والدسم فقال ادعي لي زوجك
وابنيك فجاء علي وحسن وحسين فجلسوا يأكلون فانزل الله تعالى
هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله فضل الكساء فكساهم
به ثم اخرج يده فالوى بها اي رفعها الى السماء وقال اللهم هؤلاء اهل
بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت فادخلت
راسي البيت وقلت انا معكم يا رسول الله ص فقال انك الى خير انك
الى خير هكذا مذكور في الحديث مرتين ومما ينادي بحجية اجماعهم عليهم السلم
ويدل على كون اية التطهير فيهم قول النبي صلى الله عليه وآله فيهم اني

تمة ص

تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي
وانهما لن يفترقا على بتشديد الياء الحوض بالنصب مفعول يردا
رواه احمد بن حنبل بطرق عديدة مع اختلاف يسير في اللفظ وفي
صحيح مسلم عن زيد بن ارقم مثله وفي آخره اي اخر الحديث الذي في صحيح مسلم
قال حصين بضم الحاء وفتح الصاد المهملتين اسم رجل ومن اهل بيته يا زيد
اليس نساؤه من اهل بيته فقال نساؤه من اهل بيته اي هن من
اهل بيته لغة ولكن اهل بيته المذكورون في هذا الحديث من حرم
الصدقة بعده اي من اخذ الصدقة على حذف المضاف والجار وليس المراد البعدية
بالزمان بل المراد البعدية بالرتبة فقد سوى رسول الله صلى الله عليه
وآله بين التمسك بكتاب الله وبين التمسك بالعترة الطاهرة في
انهما يوجبان ان لا تضلوا ابدا فكما ان الكتاب حجة والتمسك به
واجب فكذا اقوالهم حجة والتمسك بهم واجب وكما ان ترك الكتاب
كفر وضلال فكذا تركهم كفر وضلال ومما يؤيد ذلك ايضا اي
كون اجماعهم حجة انهم عليهم السلام مهبط الوحي الالهي وامناؤه و
لا يخفى عليهم شيء مما اوحي اليه وهو منهم وفيهم وهم ملازمون على مشاهدون
افعاله يستمعون اقواله ويحاورونه في كل وقت يريدون ويشاهدون
افعالهم ويسمع اقوالهم فهم عليهم السلم اعرف من غيرهم بالاحكام الشرعية

حتى يردا م

ب
٧ وغيره م

وفيهم باب مدينة علم النبي صلى الله عليه وآله لما روي انه قال انا مدينة
العلم وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها وعلمه الف باب من العلم
الف باب من العلم انفتح له من كل باب الف باب وهم اخص الخلق به صلى
الله عليه وآله واقربهم اليه وافضلهم لديه كما ينبئ عنه آية المباهلة
فمن حاجك من النصارى فيه في عيسى من بعد ما جاءك من العلم اي من البينات
الموجبة للعلم فقل تعالوا هلموا بالراي والعزم ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم اي ندع كل منا ومنكم نفسه
واعزة اهله والصقهم بقلبه الى المباهلة والصقهم بقلبه الى المباهلة و
تحمل عليها وانما قدمهم على النفس لان الرجل يخاطر بنفسه لهم ويحارب دونهم
ثم نبتهل اي نتباهل بان نلعن الكاذب منا والبهلة بالضم والفتح اللعنة
واصله الترك من قولهم بهلت الناقة اذا تركتها بلا صرار فنجعل لعنة الله
على الكاذبين عطف فيه بيان روي انهم لما دعوا الى المباهلة قالوا حتى
ننظر فلما تخالوا قالوا للعاقب وكان ذا رايهم ما ترى فقال والله لقد
عرفتم نبوته ولقد جاءكم بالفصل في امر صاحبكم والله ما باهل قوم نبيا
الا هلكوا فان ابيتم الا الف دينكم فوادعوا الرجل وانصرفوا فاتوا رسول الله
صلى الله عليه وآله فقد غدا محتضنا الحسين اخذا بيد الحسن ع وفاطمة ع
تمشي خلفه وعلي ع خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا فقال اسقفهم

يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه
لازاله فلا تباهلوا فتهلكوا فاذعنوا لرسول الله صلى الله عليه وآله وبذلوا
الجزية الفي حلة حمراء وثلثين درعا من حديد فقال عليه السلم والذي نفسي
بيده لو تباهلوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم عليهم الوادي نارا ولاستاصل
الله نجران واهله حتى الطير على الشجر وهو دليل على نبوته وفضل من اتى
من اهل بيته كذا ذكره البيضاوي في تفسيره وهم عليهم السلم ابعد عن
الخطا ممن سواهم لعصمتهم واحق باقتفاء آثارهم والاهتداء بهديهم
لقوله تعالى قل افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون ولقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون و
الذين لا يعلمون ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين فيكون اجماعهم حجة
بل قول كل واحد منهم حجة وان خالفهم من سواهم ولقد خرجنا بهذا
التطويل عن شرط الاختصار ولكن الحق احق بالحماية والانتصار
فصل لا خلاف في ان الاجماع المنقول بالخبر المتواتر حجة سواء كان
من الامة او من الفرقة المحقة لدخول المعصوم فيهم قطعا انما الخلاف
في الاجماع المنقول بخبر الاحاد والمختار انه حجة ايضا لانه يظن دخول المعصوم
فيه وذهب اليه المص قدس سره فقال الاجماع المنقول بخبر الاحاد حجة
خلافا للغزالي وبعض الحنفية الا ان المنقول بالخبر المتواتر اقوى لكونه

٢٩٢

قطعيا وفيه نظر لان الثابت بالتواتر انما هو المحسوس والمجمع عليه غير محسوس وقول كل منهم انا نذعن به وان كان محسوسا متواترا لكنه لا يفيد القطع بانه مذعن به وان كان محسوسا متواترا لكنه لا يفيد في الواقع لاحتمال التقية والكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة انتفائهما سيما الثاني لعدالة القائل فعلى هذا كان تقسيم الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد كذا ذكره في الحاشية وقد سبق تحقيقه لنا اشتراك الدليل بينهما اي بين خبر الواحد والاجماع المنقول به الا ان الادلة المذكورة على حجية خبر الواحد اربعة واشتراك الاول منها بينهما معلوم ولكن اشتراك الرابع بينهما وهو العمدة منها غير معلوم واستدل الحاجبي على حجية الاجماع المنقول بالاحاد بوجهين الاول بالاولوية اي اولوية الاجماع المنقول بالاحاد من الاحاد لقطعية دلالته اي دلالة الاجماع دون الخبر فانه يحتمل وجوها من التاويل والتخصيص دون الاجماع وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم قطعية دلالة كل اجماع منقول عنهم فقد ينقل العلماء في فتاويهم ودلالتها على رأيهم دلالة قطعية مع احتمالها التجوز والتخصيص وغيرهما واما ثانيا فلان بعد الاطلاع عليه وعلى بقائه يمنع الحكم بالاولوية والثاني بقوله صلى الله عليه وآله نحن نحكم بالظاهر اي بما يفيد الظن وافادته

اي

٢٩٣

اي افادة الاجماع المنقول بالاحاد له اي للظن ظاهر فيه اي فظهور افادته له انها معارضة بعد الاطلاع عليه اي على ان جميع فقهاء العصر قائلون بهذا القول ومتفقون على اعتقاده اذ ربما كان بعضهم خاملا لانقطاعه عن الناس باختياره او بحبس ونحوه وربما كان كاتما لاجتهاده او ساكتا او مظهرا خلاف رايه لتقية او كاذبا في ان ذلك رايه اذ لم يشترطوا عدالة المجتهد وقد يمنع افادته الظن بعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره وحكم المص قدس سره بفساده لان اطلاع الشخص الواحد على مثل هذا الامر المستبعد الموقوف على انتفاء جميع تلك الاحتمالات اقرب من اطلاع الجمع الكثير والجم الغفير عليه وهو كلام على السيد الاحصل الا ان يقصد التنبيه على انه لا يصلح ان يكون سندا وكذا معارضته بعد الاطلاع على بقائه اي بقاء هذا الراي لان احتمال رجوع احدهم عن رايه قبل قول الاخر به قائم كما هو شايع بين المجتهدين القائلون بعدم حجية الاجماع المنقول بخبر الاحاد قالوا اثباته بما ذكرتم من الادلة اثبات اصل بظاهر يعني بما ليس قطعيا قلنا ثبوته بما ذكرناه من الادلة كثبوت السنة بها وهي اعظم الاصول فان اشترط القطع في اصول الفقه لم يثبت شيء منهما بها وان اكتفي بالظن ثبت كلاهما بها والمراد بالسنة ههنا ما نقلت بالاحاد وكونها اعظم

(في الهامش: لان احتمال رجوع احدهم عن رايه قائم كما هو شايع بين المجتهدين)

(في الهامش: وللعضدي في هذا المقام كلام فاسد فانه قال م)

٢٩٣

٢٩٤

معناه كونها من اعظمها او اعظمها في الجملة فانها اعظم من الاجماع المنقول بالاحاد ومن الاستصحاب وغيرهما وقد يتجوز في تسمية المشهور اجماعا وربما الحق به فيجعل حجة مع وجود المخالف لظن كونه قول المعصوم كما ان اجماع الفرقة حجة لدخول المعصوم فيهم مع كثرة المخالفين وقربه الشيخ الشهيد في الذكرى حيث قال الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان ارادوا في الاجماع فهو وهم وان ارادوا في الحجة فقريب انتهى لان الظان اشتهاره لم يكن الا عن سند معتد به فيظن انه قول المعصوم قد فرغ المص قدس سره عن البحث عن الادلة الشرعية المتفق عليها بيننا وبين المخالفين وهي الكتاب والسنة والاجماع وبقيت الادلة المختلف فيها وهي القياس والاستدلال اما الاستدلال فهو في اللغة طلب الدليل وفي العرف يطلق على اقامة الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرهما وعلى نوع خاص منه وهو المقص ههنا فقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وليس هذا تعريفا بالمساوي بل المسبوق معرفته بتلك الانواع كان تعريفا للمجهول بالمعلوم وقيل لا قياس عليه فيدخل فيه القياس مع الفارق وهو الذي سماه القوم قياسا في معنى الاصل وقياس التلازم ونعني به اثبات احد موجبي العلة بالاخر لتلازمهما وهو الذي سموه قياس الدلالة وهما غير داخلين

في

٢٩٥

في الاول فهو اخص وسيأتي بيانهما ثم الاستدلال عند قوم ثلثة التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة لئلا يكون قياسا واستصحاب الحال وشرع من قبلنا وقالت الحنفية والحنابلة والاستحسان وقالت المالكية والمصالح المرسلة وقال قوم نفي المدارك في الاحكام العدمية وقال قوم الاستصحاب كما سياتي ولما لم يقم عند المص قدس سره دليل على كون شيء منها دليلا شرعيا الا الاستصحاب تركها وعقد له هذا الباب فقال

المطلب الرابع في الاستصحاب وهو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الزمن الاول كصحة صلوة المتيمم اذا وجد الماء في الاثناء فنقول طهارته معلومة والاصل عدم البطلان او نقول صلوته صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده وربما يطلق على استصحاب الحكم المجمع عليه في محل الخلاف كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الاستصحاب يقتضي الحكم ببقاء الطهارة حتى يثبت معارض والاصل عدمه الا انهم جعلوا موضوع المسئلة هو الاول ولا فرق بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين على ما مر وحجيته مبنية على افادته ظن البقاء وعدمها مبني على عدمها والاظهر انه حجة لكن انه لم يعارضه استصحاب آخر كما في عتق الآبق في

(في الهامش: ... استصحاب ... فينصرف في ماله ... الكفارة ... استصحاب ... فتدبر منه)

الكفارة لمعارضة استصحاب شغل الذمة بالكفارة وكما اذا سقطت ذبابة
على نجاسة رطبة ثم سقطت على الثوب وشك في جفافها فقد تعارض
استصحاب الرطوبة واستصحاب طهارة الثوب فيتوقف في الحكم بجواز
الصلوة فيه والقائل بكونه حجة وافقوا فقالا اكثر اصحابنا وخالف
خلافا للمرتضى رضي الله عنه واغلب الحنفية واكثر المتكلمين لنا وجوه
منها ثبوت الحكم اولا وعدم تحقق ما يزيله فيظن بقاؤه ولولاه
اي ظن البقاء لم تتقرر المعجزة لان مدار كونها معجزة على استصحاب
خرق العادة كما قاله القاضي البيضاوي في منهاجه وفيه ما فيه
لانه يعطي انا قبل ظهور المعجزة ظانون ببقاء خرق العادة لا قاطعون
به وليس كذلك بل الحق انا قاطعون به وقد مر في اوائل الكتاب ما
ان ذكرته نفعك هنا ومنها انه لولاه لعد ارسال المكاتيب والهدايا
من البعد سفها ومنها انه لولاه لكان الشك في الزوجية كالشك
في بقائها فيلزم استواء الحالين في التحريم والجواز وليس كذلك
النافون لحجيته قالوا في نفيها حكم من غاب عن ذيد ببقائه في الدار
سفه وايضا بينة النافي مع اعتضادها بالاستصحاب مطروحة
لما تقرر من تقديم بينة المثبت على بينة النافي سواء كان مدعى
عليه او مدعيا اما كون المدعى عليه نافيا فظ واما كون المدعي نافيا
فلانه

الاعتضاد
يارى گرفتن كسى را و در بازو خود كردن چيزى را كذا فى الصراح

٢٩٦

فلانه يؤل اليه فان من شهد بالتعديل كانه يقول لما رايت منه شيئا من
الفسق بخلاف الجارح فلو كان الاستصحاب حجة لتعارضت البينتان
وبقي سالما فلما قدم بينة المثبت علم انه ملغى قلنا في الجواب عن الاول
العادة بالخروج عن الدار قاضية لا بالبقاء فيها فهذه الصورة خارجة
عن محل النزاع لانه ما لم يعارضه شيء اقوى منه او مثله وفي الجواب
عن الثاني غلط المثبت ابعد من غلط النافي لان طريق المثبت
قطعي وطريق النافي ظني قالوا الطهارة والحل والحرمة ونحوها احكام
شرعية لا تثبت الا بدليل شرعي وهو منحصر في النص والاجماع والاستصحاب
ليس منهما الجواب منع الحصر ولو سلم فذلك انما يكون في الحكم ابتداء
واما في الحكم بالبقاء فيكفي فيه الاستصحاب واما القياس فهو
ان لم يقم دليل على حجيته ايضا الا انه لما كان عمدة عندهم في استنباط
الاحكام الشرعية تعرض لابطاله وجعله ذنابة لمباحث الادلة
فقال تذنيب القياس في اللغة التقدير والمساواة يقال
قست النعل بالنعل اي قدرته فساواه وقست الثوب بالذراع
اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه والتمثيل
بالامثلة تنبيه على انه قد يكون للتقدير الذي يتفرع عليه المساواة
او للتقدير بلا تفرعها عليه اولها بدونه وفي الاصطلاح مساواة

باب القياس

٢٩٧

فرع لاصل في علة حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع بجامع فالتعريف
الاول ناظر الى ان القياس امر ثابت في نفسه والثاني الى انه فعل من
افعال المجتهد وعلى التقديرين هو لكونه من ادلة الاحكام لا بد فيه
من حكم مطلوب وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته في محل آخر
يقاس هذا به فالمراد بالفرع هو محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل
هو المحل الاخر ولا بد ايضا من امر مشترك بينهما يوجب الاشتراك
في الحكم ويسمى علة الحكم والوصف الجامع ولا بد ايضا ان يعلم ثبوت علة
الحكم في الاصل وثبوت مثلها في الفرع لا عينها لا بالمعنى الشخصي
يقوم بعينه في محلين واذ قد حصل ذلك ظن مثل الحكم في الفرع مثلا
المطرحة النبيذ فيعلم ذلك لمساواة للخمر في علة الحكم وهو الاسكار
وقد علمت بذلك التعريف اركانه اي اجزاؤه الاربعة وهي الاصل
والفرع وحكم الاصل والعلة واما حكم الفرع فثمرة القياس فيتاخر
عنه فلا يكون ركنا اما الاصل فالفقهاء على انه محل الحكم وفيه ان حكم
النبيذ مثلا لا يتفرع على الخمر والمتكلمون على انه دليله وهو النص وفيه
انه لو علم تحريم الخمر مثلا من غير نص بل بالضرورة لصح القياس ايضا والاصوليون
على انه نفس الحكم واما الفرع فهو عند الفقهاء هو المحل كالنبيذ
مثلا وفيه ان النبيذ لا يتفرع على الاصل بل حكمه ولذلك ذهب الاصوليون
الى

٢٩٨

الى ان الفرع حكمه والتحقيق ان الاصل ما يبنى عليه الشيء وهو اعم من ان يكون
بالذات او بالواسطة فلا بعد في الكل لان الحكم في الفرع يبتنى على الحكم
في الاصل وهو على ماخذه ومحله فالكل ما يبتنى عليه الحكم في الفرع ابتداء
او بواسطة فلا بعد في تسمية المحلين بالاصل والفرع فان الجامع اصل
للحكم في الفرع والحكم فرع له اذ يعلم ثبوته بثبوته والمحل سمي به مجازا و
في الاصل بالعكس فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له لانه يستنبط
منه بعد العلم بثبوته والمحل المسمى به مجازا والاصوليون يجرون ههنا
على اصطلاح الفقهاء واما حكم الاصل فشرطه ان يكون حكما شرعيا
ثابتا بالنص او الاجماع غير شامل لحكم الفرع وان لا يكون منسوخا
وان لا يكون خاصا به والا لم يصح القياس كشهادة خزيمة واعداد
الركعات ومقادير الحدود والكفارات واما علته فشرطها ان تكون
مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من حكم الاصل وان تكون مشتملة
على وصف ظاهر منضبط لا حكمة مجردة اذ ربما كانت خفية كالرضاء
في البيع بخلاف الصيغة فانها ظاهرة ولهذا نيط بها جواز التصرف في
المبيع او مضطربة كالمشقة في السفر بخلاف المسافر ولهذا نيط
بها التقصير لا بالمشقة لعدم انضباطها اما لو كانت الحكمة ظاهرة
منضبطة فلا مانع من اعتبارها على الاصح وان لا يخالف نصا ولا

٢٩٩

اجماعا كما يقال الملك لا يعتق في الكفارة لسهولته عليه بل يصوم واما
الفرع فشرطه ان يساوي علته علة الاصل فيما يقصد المساواة فيه
من عين العلة كما في قياس قصاص الاطراف على قصاص النفس بجامع جنس
الجناية وان يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد المساواة فيه من عين الحكم
كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد او جنس الحكم كقياس اثبات
الولاية على الصغيرة في نكاحها على اثبات الولاية عليها في مالها وان لا
يكون حكمه منصوصا عليه لا اثباتا ولا نفيا والا لضاع القياس او
امتنع ثم كون الوصف الجامع علة غير ضروري فلا بد له من دليل و
دليله اما اجماع كالصغر في ولاية المال فانه علة بالاجماع ويقاس عليها
الولاية في النكاح واما نص صريح مثل لعلة كذا او بسبب كذا او لاجل
كذا او مثل لكذا او ان كان كذا ومثل الفاء الداخلة على الوصف كقوله عليه
السلام زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما
او الداخلة على الحكم مثل الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة ومثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واما تنبيه وايماء وهو
ان يقترن الحكم بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا
مثال العين قول الاعرابي هلكت واهلكت فقال النبي صلى الله
عليه وآله ما ذا صنعت قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق
رقبه

النبيذ على الخمر بجامع الاسكار المشترك بينهما او جنسها كما في قياس ٣

رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق والا لزم اخلاء السؤال عن
الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فكانه قيل ان وقعت فكفر وكما ان
ذلك للتعليل فكذا هذا لكنه دونه في الظهور لان الفاء مقدرة هنا
ومحققة ثم ولاحتمال قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول
السيد اسقني ماء كل ذلك وان بعد لكنه ليس بممتنع وقد يحذف
بعض الاوصاف ويعلل بالباقي ويسمى تنقيح المناط مثل ان يقال
في المثال المذكور كون السائل اعرابيا وكذا كون المحل اهلا وكون
التعليل وقاعا وكون رمضان تلك السنة لا دخل له في العلية فبقي كونه
فسادا للصوم مثال الاخر لكون العين للتعليل انه عليه السلام سئل عن
جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن
فنبه على ان النقصان علة النهي عن البيع وكونه مفهوما من الفاء واذن
لا ينافي ذلك اذ لو قدر انتفاؤهما لفهم التعليل مثال اخر قوله لابن
مسعود قد توضا بماء نبذت فيه تميرات ليجتذب ملوحته تمرة طيبة
وماء طهور فنبه على تعليل الطهور ببقاء اسم الماء عليه ومثال النظير
لما سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج اينفعه ان حججت
عنه فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان ينفعه فقالت
نعم قال فدين الله احق بان يقضى سالته عن دين الله فذكر نظيره وفيه تنبيه

على الاصل والفرع والعلة وهذا تسميه الاصوليون تنبيها على اصل
القياس ولما سأله عمر عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكان ذلك يفسد الصوم فقال لا فنبه على ان عدم ترتب المقصود
علة لعدم اعطائها حكم المقصود واما سبر وتقسيم وهو حصر الاوصاف
الموجودة الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال بعضها ليتعين الذي
يدعي انه العلة مثل ان يقال في قياس الذرة على البر في الربوية بحثت
عن اوصاف البر فما وجدت ثمة ما يصلح علة للربوية الا الطعم او القوت
او الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك فتعين الكيل فان منع الحصر
يكفي ان يقال في الجواب بحثت ولم اجد والاصل عدم ما سواها فان بين
وصف اخر لزم ابطاله ثم ان كان كل من الحصر والابطال قطعيا كان التعليل
قطعيا والا كان ظنيا واما مناسبة داخلة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين
العلة بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص
ولا بغيره كالاسكار للتحريم والقتل العمد العدوان في القصاص والمناسب
في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه
ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة
فما كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة كالمسافر فانه
مناسب لشرع القصر وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع
القصاص

القصاص لكن وصف العمدية خفي لانه امر نفسي فينيط بما يلازمها كاستعمال الجارح
ثم القياس باعتبار القوة اما جلي وهو الذي كان نفي الفارق فيه بين الاصل
والفرع معلوما كقياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على
معتق الشقص واما خفي وهو الذي يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس
النبيذ على الخمر في الحرمة لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا وباعتبار العلة ينقسم الى قياس علة وقياس دلالة و
قياس في معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالعلة كما لو علل في قياس
النبيذ على الخمر بالاسكار والثاني ان نذكر فيه وصف ملازم لها كما
لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد وحاصله اثبات حكم
في الفرع هو وحكم اخر يوجبهما علة واحدة في الاصل مثاله ان يقال
تقطع الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قطع يده كما تقتل الجماعة بالواحد
اذا اشتركوا في قتله والجامع وجوب الدية عليهما في الصورتين وذلك
ان الدية والقصاص موجبان للجناية لحكمة الزجر في الاصل وقد وجد
في القطع احدهما وهو الدية فيوجد الاخر وهو القصاص عليهم لانهما
متلازمان نظرا الى الحال عليهما وحكمتهما والثالث يجمع فيه بنفي الفارق
ويسمى تنقيح المناط على ما مر من قصة الاعرابي ثم القياس اما ان يكون
التعبد به وهو ان يوجب الشارع العمل بموجبه جايزا عقلا او واجبا

اوممتنعا فجوزه السيد المرتضى واكثر المخالفين للقطع بانه لا يلزم من فرض
وقوعه مح واوجبه القفال وابو الحسين واحاله النظام وبعض الشيعة
وبعض المعتزلة ثم المجوزون اختلفوا في وقوعه فذهب الجمهور الى وقوعه
وذهب اكثر الامامية الى منعه مطلقا والعلامة والقاساني والنهرواني
ذهبوا الى وقوعه في صورتين احديهما ان يكون ثبوت الحكم في الفرع اولى
منه في الاصل وثانيهما ان يكون العلة منصوصا عليها صريحا او ايماء وعلم
ثبوتها في الفرع واما غيرهما فلا ووافقهم المص قدس سره ثم اختلفوا فمنهم
من ادرجها تحت القياس ومنهم من اخرجها عنه ولهذا قال المص قدس سره
وليس حجة عندنا معاشر الامامية الا طريق الاولوية ومنصوص
العلة ان جعلا منه فانه حجة عند بعضنا في ضمنها وان لم يجعلا منه
فليس حجة اصلا فههنا مقامان نفي حجيته فيما عداها وحجيته فيهما
لنا في المقام الاول وجوه احدها من الكتاب قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ان الظن لا يغني من
الحق شيئا خرج ما خرج مثل التعبد بخبر الاحاد والحكم بشاهدين
بدليل فبقي الباقي على المنع ومنه القياس وثانيها من السنة قوله صلى
الله عليه واله تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالكتاب
بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وقوله صلى الله
عليه

٢٧٤

عليه وآله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم
يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واجابوا عن هذين
الحديثين بان المراد قياس لم يجتمع فيه الشرائط وهذا تاويل فاسد لانه
صرف للحديث عن الظاهر من غير حاجة اليه كما ستقف عليه وثالثها اجماع
العترة الطاهرة على رده وقد تواتر انكارهم ومنع شيعتهم من العمل به
اشد المنع معللين بان اول من قاس ابليس وايضا فقد روي عنهم عليهم
السلام ان كل ما يحتاج اليه الامة من لدن بعثة النبي صلى الله عليه وآله الى
انقراض الدنيا حتى ارش الخدش في صحيفة هي املاء رسول الله صلى الله عليه
وخط امير المؤمنين عليه السلام وتلك الصحيفة عندهم عليهم السلام ويؤيد هذه
الرواية قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وقوله تعالى
وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول وما وقع المخالفين
في القول بالقياس الا انهم منعوا اهل البيت من حقهم فلو كان حقهم بايديهم
لما حكموا الا بكتاب الله او بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله واما قول
امير المؤمنين عليه السلام لما اختلفت الصحابة في وجوب الغسل على من وطى
المراة في دبرها اتوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون عليه صاعا
من ماء فمن طريق الاولوية لا من باب القياس لا يرد نقضا على ما ذكرنا
ورابعها دليل العقل وهو كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل كالفرق

الحديث هكذا ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ... الرواية اوردها الفخري والحصول وغيره ... منه

في شرح المنهاج المحقق انه قد اشتهر عن اهل البيت كالباقر والصادق وغيرهما من الائمة انكار القياس كما اشتهر عن الشافعي وابي حنيفة القول به منه

٢٧٥

بين العدتين عدة الطلاق وعدة الوفاة من وجهين احدهما انها في الطلاق
ثلثة قروء او ثلثة اشهر وفي الموت اربعة اشهر وعشرا والثاني سقوط عدة
الطلاق عن غير المدخول بها بخلاف عدة الوفاة مع ان حال الرحم فيهما
واحد وكالفرق بين العيد وجاريه وهما يوم سابقه ويوم لاحقه في
وجوب الصوم في سابقه في عيد الفطر واستحبابه في عيد الاضحى وتحريمه
فيه وعدم التحريم في لاحقه الا في منى وكالفرق بين الغاصب والسارق
بان غاصب الكثير لا يقطع وسارق القليل يقطع وكثرة تماثلها اي
الاحكام مع التخالف اي مع تخالف محالها كقتل الصيد عمدا وقتله
خطاء فانهما مختلفان وكفارتهما واحدة ومثل الكفارة في القتل
خطاء والكفارة في الوطي في يوم الصوم والكفارة في الظهار مع
ارادة العود فانها في الكل واحدة مرتبة وهي العتق ثم صوم شهرين
متتابعين ثم اطعام ستين مسكينا مع اختلاف محالها الا ان
في كون كفارة الصوم مرتبة نظرا ومثل القتل في الردة والزنا بالمحارم
مع انهما مختلفان ومثل الوضوء من النوم والبول واذا كان الامر
كذلك فكيف يحكم من مجرد تشابه المحال بتشابه الاحكام سيما
وقد قال الله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا
حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب وقال ايضا قل الله اذن لكم
ام

٢٧٦

كفارات

ام على الله تفترون المقام الثاني في طريق الاولوية ومنصوص العلة اما
الاول فلا نزاع بين الاصوليين في انه حجة سواء اندرج تحت القياس ام لا
ولهذا قال به من لم يقل بالقياس واما الثاني فقد اختلف في تعدية الحكم
بها اي بالعلة المنصوصة من دون ورود الشرع بالقياس فالجمهور على
انه لا يكفي في تعدية الحكم بها من دون ورود الشرع بالقياس والعلامة
والنظام والقاساني واحمد بن حنبل وابو بكر الرازي والكرخي على انها
تكفي في هذا القياس المخصوص وان لم يصح في مطلق القياس وابو عبد الله
البصري على انها تكفي في التحريم والكراهة دون الوجوب والندب تمسك
القائلون بعدم الكفاية بان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي
عتق كل حسن الخلق الا بالقياس وقد اجيب عنه بان ذلك من الشارع
يفيد بالقياس في تلك الصورة وان لم يعلم يفيده بالقياس كليا
والقائلون بالكفاية بانه لو قال الاب لابنه لا تاكل هذا الطعام لانه
مسموم يفهم منه المنع من اكل كل مسموم واجيب بان فهم التعميم لقرينة
شفقة الاب فانها تقتضي عادة النهي عن كل مضر بخلاف احكام الله تعالى
فانها ربما تختص ببعض المحال دون بعض لامر لا نعرفه نحن ورد هذا الجواب
بانا نفرض الكلام فيما تجرد عن تلك القرينة كطبيب يقول لا تاكل هذا
لبرودته او لحموضته او لانه كثير الغذاء على ان الاحتمال لا يدفع العموم كما

٢٧٧

قديم النص والتخصيص محتمل الا ان هذا انما يتم فى صورة التحريم والكراهة
واما فى صورة الايجاب والندب فلا اذ ربما كان المامور به مشتملا على
مصلحة لا يتعدى الى غيره وبانه لو قال علة الحرمة الاسكار لكان نهاما فكما
لو قال حرمت الخمر لاسكارها لان مودى العبارتين واحد واجيب بانا
لا نم ان مودى العبارتين واحد فان علة التحريم فى العبارة الاولى مطلقا
الاسكار وهو مشترك بين الخمر والنبيذ وفى العبارة الثانية الاسكار
المضاف الى الخمر فيظن ان للاضافة مدخلا فى التحريم والبصرى بان من ٢٧٨
ترك اكل شىء لاذاه دل على تركه كل موذ بخلاف من تصدق على فقير لفقره
او لمثوبة فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير او يحصل كل مثوبة ويؤيده
اندفع الضرر اهم من جلب النفع المثبتون للقياس قالوا فى اثباته
قال الله سبحانه فاعتبروا يا اولى الابصار والاعتبار مشتق من
العبور وهو التجاوز عن شىء الى شىء والقياس تجاوز وعبور من الاصل
الى الفرع فنحن مامورون به وايض قال الله سبحانه حكاية عن الكفار
ان انتم الا بشر مثلنا اى لستم انبياء كما انا لسنا انبياء فقد قاسوا
الرسل على انفسهم فى نفى النبوة ولم ينكر عليهم وايض قرر النبى صلى
الله عليه واله معاذا على قوله اجتهد برائى لما بعثه قاضيا الى
اليمن قال صلى الله عليه واله بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال

بسنة

قال فى شرح العميدى على تهذيب الاصول ما حاصله انه مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات فى الاحكام واتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس لان مقتضى القياس جمع المتشابهات فى الاحكام كما فى قياس الطرد والفرق بين المختلفات فيه كما فى قياس العكس

بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برائى فقال النبى صلى الله عليه
واله الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يحبه الله ورسوله ولقوله — وقوله مدركم بدون اللام
عطف بحسب المعنى على قوله قال سبحانه او على قوله قرر النبى لما سأله
عمر عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه — فح تمضمض آب ازدهن انداختن
فقد قاس القبلة على المضمضة والجامع حصول المقدمة دون الثمرة و
خبر الخثعمية بالجر عطفا على المجرور قبله لما سالت النبى صلى الله عليه
واله ان ابى ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان
يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته ٢٧٩
اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء فقد قاس
عليه السلم الحج على الدين وخبر الشركة فى السرقة روى ان عمر شك فى قتل
الجماعة بالواحد فقال له على عليه السلم ارايت لو اشترك نفر فى سرقة اكنت
تقطعهم فقال نعم فقال هكذا ههنا فرجع الى قول على عليه السلم وحكم بالقتل
وعمل الصحابة بالجر شايعا وذايعا بلا نكير كما هو مذكور فى المطولات
فيكون اجماعا منهم على العمل بالقياس قلنا فى الجواب عن الوجه الاول
المراد بقوله فاعتبروا الاتعاظ فانه هو الظ كما قال سبحانه فاخذه
الله نكال الاخرة والاولى ان فى ذلك لعبرة لمن يخشى وسوق الاية
المذكورة ههنا وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين
ولا مورد نوع علاوه قياس الزراة عليه

فاعتبروا يا اولى الابصار مانع من حملها على القياس كما لا يخفى على من له
ادنى دربة باساليب الكلام فما الاستدلال بها على القياس الا من تحريف
الكلم عن مواضعها وفى الجواب عن الثانى جعل الشرعيات كالعقليات
قياس مع الفارق اذ لا يلزم من جريانه فى العقليات جريانه فى الشرعيات
مع تضمن الاية انكاره يعنى انها وردت للانكار عليهم فى هذا القياس
ولهذا ذكر سبحانه جواب الرسل لهم وهو قولهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن
الله يمن على من يشاء من عباده فلم قلتم انهم لم ينكر عليهم وفى الجواب عن
الثالث خبر معاذ ضعيف دلالة وسندا اما دلالة فلاحتمال ارادة ٢٨٠
معاذ العمل بالبراءة الاصلية وبالقياس على منصوص العلة او طريق الاولوية
واما سندا فلان هذا الخبر مرسل باتفاق المحدثين كما صرح به فى الحاشية
فلا يثبت به مثل هذا الاصل العظيم وقد روى انه ايض بالمكاتبة
اى لم يقرره على قوله اجتهد برائى بل قال اكتب الى واكتب اليك وفى
الجواب عن الرابع والخامس والسادس خبر المضمضة تمثيل وتشبيه
وكذا خبر السرقة وخبر الخثعمية لا قياس وقوله صلى الله عليه واله دين
الله احق بالقضاء يعطى الاولوية ولا نزاع فيه وفى الجواب عن السابع
انكار كثير من الصحابة كابن عباس وشيخيكم وغيرهم له اى للقياس
مشهور فقد قال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس

روسا

روسا جهالا يقيسون الامور برايهم ولم ينكر عليه احد وقال ابو بكر اى سماء
تظلنى واى ارض تقلنى ان قلت فى كتاب الله برائى وقال عمر اياكم واصحاب
الراى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراى
فضلوا واضلوا فاين الاجماع على حجيته وقد نفاه كثير من الصحابة لا سيما
اهل البيت عليهم السلم وحيث ان القياس عندنا باطل من اصله فلا
ثمرة فى ذكر شروطه التى هى شروط له عندهم الا انى قد اشرت الى بعض — وتفاصيله عندهم متن
شرائطه واقسامه اجمالا لئلا يقع المتعلم فى الحيرة ان لكل من الكتاب
والسنة والاجماع احوالا مختصة بكل واحد منها واحوالا مشتركة ٢٨١
بينها هى السند والمتن وقد مر البحث عن الاحوال المختصة به فى المنهج
الثانى الا انه لما بحث عن السند ايض فى باب السنة لشدة احتياجها
اليه بقى البحث عن المتن فيه امر ونهى وعام وخاص ومطلق ومقيد
ومجمل ومبين وظاهر ومأول ومنطوق ومفهوم وناسخ ومنسوخ
فعقد هذا المنهج لذكر هذه المباحث المتعلقة بالمتن المشتركة
بين الثلثة لكن لما كان الاولان اصلا للثالث اكتفى بهما فى العنوان
فقال **المنهج الثالث** فى مشتركات الكتاب والسنة وفيه
مطالب سبعة لذكر تلك المباحث السبعة مبتديا بالاهم فالاهم
ولما كان الاهم هو الامر والنهى قدم البحث عنهما فقال **المطلب الاول**

فی الامر والنهی

فی الامر والنهی اما الامر فقد یطلق ویراد به لفظ الامر وهو ام ر وهو حقیقه
فی القول المخصوص اتفاقا لتبادره خاصة الی الفهم واما فی الفعل فالاصح
انه مجاز فیه وقیل مشترک بینهما لانه یطلق علیهما والاصل فی الاطلاق
الحقیقه وقیل متواطی فیهما لان الاطلاق علیهما ثابت والاصل ان لا
اشتراک ولا مجاز فهو للقدر المشترک بینهما وجوابهما ظ مما تقدم
وقد یطلق ویراد به مسماه وهو طلب فعل بالقول استعلاء ای
علی وجه الاستعلاء وبالقید الاول خرج النهی لانه طلب الترک علی الاصح
والمراد بالقول والباء فیه مثلها فی قولک کتبت بالقلم الصیغ الموضوعة
لطلب الفعل فلا ینتقض الطرد بنحو امرتک بالقیام ولا العکس بنحو کن
متادبا لان لفظ کن موضوعة لطلب الکون المخصوص لکن دلالتها
علیه لنقصان معناها موقوفة علی ذکر الخبر وبالقید الثالث خرج
الدعاء والالتماس ولولاه لدخلا ولم یعتبر العلو لانهم الادنی بامر الاعلی
ولا یرد علیه قوله تعالی حکایة عن فرعون ماذا تامرون لجواز ان یکون
المعنی ماذا تریدون لجواز ان یکون المعنی استعمالا للمسبب فی السبب
بدلیل ما قبله قال الملأ حوله ان هذا لساحر علیم یرید ان یخرجکم من
ارضکم فماذا تریدون بسحره ای هو یرید ان یفعل بکم ما تکرهون وهو
اخراجکم من ارضکم فماذا تریدون ان تفعلوا به انتم ولو سلم فقد تنزل وتسفل

عن ادعاء الربوبیة وزعم الالوهیة خوفا من المعجزة القاهرة وهربا من الایة
الباهرة وقال ماذا تامرون عجزا ومذلة ولو سلم فهو من باب تعظیمه ایاهم
وعدهم عالین ولو سلم فمحمول علی المجاز استعمالا للمقید فی المطلق
والقرینه علیه حال المتکلم واما النهی فهو ترک فعل بالقول استعلاء وترکه
لانه یعرف قیاسا علی تعریف الامر هذا بناء علی القول بنفی الکلام النفسی
واما علی القول به فعرفوه بانه اقتضاء فعل غیر کف علی جهة الاستعلاء
فالاقتضاء جنس وقوله غیر کف یخرج النهی بناء علی المط منه الکف
لا الترک والکف فعل وفایدة اعتبار الاستعلاء لا العلو وقد
مرت ویرد علیه اقتضاء الکف علی جهة الاستعلاء کما فی قولک کف نفسک
عن الزنا فانا نجیب بان المراد غیر کف عن ماخذ اشتقاق الصیغه ورد
اقتضاء الکف عن الکف علی انه بناء التعریف بالکلام النفسی فالطلب
بناء علی ان المط فی النهی هو الکف ان یحذف هذا القید ای غیر الکف وتقابل
الکف له اعتبار ان کونه مستقلا ملحوظا فی ذاته وکونه معنا جزئیا
الة لملاحظة غیره فانا نأخذ بالاعتبار الاول کان مطلوبا فی کف نفسک
عن الزنا وان نأخذ بالاعتبار الثانی کان مطلوبا فی لا تقربوا الزنا ثم ان
الامر یستعمل فی معان کثیرة منها للوجوب نحو واقیموا الصلوة ومنها
الندب نحو فکاتبوهم ومنها الاباحة نحو واذا حللتم فاصطادوا ومنها

للامر سبعة عشر معان

فان الکتابة لما کانت مقتضیة للثواب ولیس فی ترکها عقاب کانت مندوبة ...

مباحث استعمال الامر فی معانی کثیرة

التهدید نحو اعملوا ما شئتم ومنها الارشاد نحو واستشهدوا شهیدین
من رجالکم ومنها الاهانة نحو کونوا حجارة او حدیدا ومنها الدعاء نحو رب
اغفر لی ومنها الالتماس کقولک لمن یساویک افعل بدون الاستعلاء ومنها
الامتنان کقوله تعالی کلوا مما رزقکم الله ومنها الاکرام نحو ادخلوها بسلام
امنین ومنها التسخیر کقوله تعالی کونوا قردة خاسئین ومنها التعجیز
نحو فاتوا بسورة من مثله ومنها التسویة نحو فاصبروا او لا تصبروا و
منها التمنی نحو الا ایها اللیل الطویل الا انجل بصبح وما الاصباح منک
بامثل ومنها الاختصاص نحو القوا ما انتم ملقون ومنها التکوین نحو کن
فیکون ومنها التهکم نحو فبشرهم بعذاب الیم ولا نزاع فی انها لیست
حقیقه فی جمیع هذه المعانی انما النزاع فی بعضها فالاکثر علی انها حقیقه
فی الوجوب وقال ابو هاشم فی الندب وقیل فی القدر المشترک بینهما
وهو مطلق الطلب فقیل مشترک بینهما وقال الاشعری والقاضی بالتوقف
ای لا یدری اهی للوجوب او للندب وقیل ای لا یدری انها للقدر المشترک
بینهما او مشترک بینهما وقیل مشترکة بین ثلثة الوجوب والندب والاباحة
وقیل للقدر المشترک بینهما وهو الاذن وروی عن بعض الشیعة انها
مشترکة بین اربعة معان الوجوب والندب والاباحة والتهدید واختار
المص مذهب الاکثر فقال وصیغة وهی افعل وما بمعناها نحو لیفعل

التهکم

ورود وصه ونزال حقیقة فی الایجاب وانما لم یقل للوجوب مع انه اخصر
وانسب بان الندب لیس مامورا به عنده کامر نظرا الی ان اوامر الشارع
فی الاغلب وردت بصیغة افعل ولیفعل ونحوهما وغیرها نادر والی ان
الخلاف انما هو فی صیغة افعل ولیفعل ونحوهما والی انهم اذا قالوا الامر
للوجوب ارادوا به ان صیغته للوجوب ثم لما کان الایجاب هو اقتضاء
الفعل مع المنع من الترک والوجوب وهو کون الفعل بحیث یستحق
فاعله المدح وتارکه الذم وکان الاول یصلح ان یکون مدلولا مطابقه
للصیغة دون الثانی لم یقل حقیقه فی الوجوب بل قال حقیقه فی الایجاب
لا فی الندب کما ذهب الیه ابو هاشم ولا فیهما اشتراکا لفظیا کما ذهب
الیه قوم ولا اشتراکا معنویا کما ذهب الیه قوم اخرون ولا فی الوجوب
والندب مع الاباحة اشتراکا لفظیا کما ذهب الیه طایفة ولا معنویا
کما ذهب الیه طایفة اخری ولا فی الکل من المعانی الثلثة مع التهدید کما
روی عن بعض الشیعة واستدل علیه بالکتاب والسنة والاجماع
اما الاجماع فما اشار الیه بقوله لشیوع احتجاج السلف بمطلقها ما
ای بمطلق الصیغة من دون ضم قرینة الیها علیه ای علی الایجاب بلا
نکیر فلو لم تکن صیغة الامر للوجوب فلا اقل من ان ینکره واحد واما
الکتاب فذلک وجوه احدها ما اشار الیه بقوله ولقوله تعالی ما منعک

٢٨٦

ان تسجد اذ امرتك استفهام فيه انكار وتوبيخ اى لم يكن لك مانع من
ان تسجد اذ امرتك لا انه زيدت كلمة لا تنبيها على انه ينبغى ان يكون له مانع
من ترك السجود لا ان يكون له مانع فى السجود فلولا ان يكون صيغة افعل
للوجوب لما توجه اللوم والانكار على ترك السجود وثانيها بما اشار اليه
بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم اوجب الحذر عن مخالفة امر الرسول ص ولا حذر واجب الا عن ترك
الواجب واورد عليه اولا فبان لا نم ان هذا الامر للوجوب بل هو اول المسئلة
واما ثانيا فبان هذا الدليل لو دل فانما يدل على ان الامر للوجوب لا ان صيغة
افعل للوجوب واما ثالثا فبان المخالفة ربما تحصل بحمل ما هو للندب
على الاباحة او الوجوب واما رابعا فبانا لا نم ان لفظ امره فى قوله يخالفون
عن امره للعموم بل هو مطلق فلا يعم واجيب اما عن الاول فبانه لو لم يكن
للوجوب لما استحق مخالفوه ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم واما عن الثانى فبانه ليس المراد بالامر هاهنا لفظه ام ر بل المراد مسماه
وهو طلب فعل بالقول المخصوص استعلاء وهو الصيغة كما مر واما
عن الثالث فبان المتبادر من مخالفة الامر ترك المامور به فلا يصرف
عنه الا الدليل ولا دليل هاهنا واما عن الرابع فبان المصدر المضاف
يفيد العموم اذ لم يسبق عهد كما فى ضربى زيدا قايما ولو لم يفهم منه العموم

قيل الفتنة الضلالة وقيل الافة فى النفس والمال والولد وقيل تسلط الجائر وقيل [illegible] القلوب وعدم [illegible] تاثرها بالمعارف وفسر العذاب بيوم القيمة وقيل رد التوبة احقر [illegible] صالح

مطلقا

مطلقا فلا شك فى ان خصوص هذا المصدر المضاف يفيد العموم وذلك
كاف فى اثبات المط وثالثها ما اشار اليه بقوله واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر ولولا انه للوجوب لما توجه الذم بالمخالفة
ورابعها ان تارك المامور به عاص لقوله تع افعصيت امرى وكل عاص
مستوعد لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فلولا انه
كان للوجوب لما كان تاركه مستوعدا واما السنة فوجهان اشار
الى اولهما بقوله ولقوله ص لبريرة انا شافع حين اعتقت وزوجها
عبد فلما علمت بالتخيير فارقته فاشتكى الى النبى صلى الله عليه واله فطلب
منها مراجعته فقالت اتامرنى بذلك يا رسول الله فقال صلى الله عليه واله
لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لى فيه والى ثانيهما بقوله لولا اشق
على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلوة مع انه صلى الله عليه واله ندبهم
اليه عند كل صلوة فلولا ان الامر للوجوب للزم التناقض واما دليل
العقل فما اشار اليه بقوله ولعد العقلاء ترك العبد الامتثال بعد
قول سيده افعل كذا وما يجرى مجراه من اشارة وكتابة عصيانا
فلو لم يكن للوجوب لما عد العقلاء التارك عصيانا ولما فرغ من
اقامة الحجج على المط اراد ان يشير الى الاجوبة عن سند المخالفين فالقائلون
بالندب قالوا اذا امرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم فرد الاتيان

٢٨٧

بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب الجواب لا نم انه رد الى مشيتنا
بل رد الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب واليه اشار بقوله والرد الى
الاستطاعة لا الى المشية والقائلون بالاشتراك بين الوجوب
والندب قالوا استعمل فيهما والاصل الحقيقة واشار الى الجواب
عنه فقال والمجاز اولى من الاشتراك كما مر والقائلون بالقدر المشترك
بينهما قالوا دلالة الامر على مطلق الرجحان ظاهرة والتقييد بالوجوب
والندب [illegible] فيكون حقيقة فى الرجحان وهو القدر المشترك بينهما
واجاب عنه المص فقال ودليل التقييد بالوجوب قد ذكر والقائلون
بالوقف قالوا لو ثبت لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل العقلى
لا مدخل فيه والنقل اما احاد وهو لا يفيد العلم واما متواتر وهو متعذر
والا لم يقع خلاف الجواب منع الحصر بل هاهنا قسم ثالث وهو تتبع
مظان استعمال اللفظ المفيد للقصد والبواقى ظاهرة مما تقدم القايلون
بان صيغة الامر حقيقة فى الوجوب قايلون به فيما لم يرد بعد الحظر
واما ما ورد بعده فانهم فيه مختلفون فالاكثر على انها للاباحة وقيل
للوجوب ولا اثر لتقدم النهى وتوقف الجوينى وقيل ان علق الامر بزوال
علة عروض النهى كما كان قبل النهى والا فللاباحة والظ من كلام المص
انه اختار مذهب الاكثر فانه قال والامر بالشىء الوارد بعد الحظر عنه

٢٨٨

للاباحة

للاباحة غالبا كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا
حللتم فاصطادوا وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فادخروها
وانما قال غالبا اذ قد يجىء للوجوب مثل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام
حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم واذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين وقد يجىء للندب مثل كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها قالوا لو كان الورود بعد الحظر مانعا من الوجوب
لكان مانعا من التصريح به وليس كذلك فوجب حمله على الوجوب
عملا بالمقتضى السالم عن المعارض الجواب منع الملازمة فان قيام
الدليل الظ على امر لا يمنع من التصريح بانه غير مراد ويكون التصريح
ح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند عدمها **فصل** لا اشعار
فى صيغة الامر مجردة عن القراين بوحدة ولا تكرار بل هى لطلب
الماهية مع قطع النظر عنهما لكن لما لم يمكن ادخالها فى الوجود باقل
من المرة الواحدة كانت المرة من ضروريات الاتيان بالمامور
به لا ان الصيغة وضعت للمرة فقط لا للتكرار وهو مرتضى
المرتضى وهو الحق وقيل بها اى بالتكرار مدة العمر ان امكن وهو مختار
الاستاد وقيل بها اى بالوحدة وبانه لا يحتمل التكرار وهو مختار
ابى الحسين البصرى وكثير منهم وقيل بالوقف ويتفرع على الخلاف فى

٢٨٩

[illegible] العلامة فى النهاية [illegible] كلامهم [illegible] الاشتراك اللفظى بين المرة والتكرار [illegible] والاشتراك المعنوى [illegible]

٢٩٠

فى هذه المسئلة ما لو قال لوكيله بع هذا العبد فباعه فرده المشترى بعيب او خيار مثلا فان قلنا بالتكرار جاز له بيعه ثانيا بالوكالة والا فلا وكذا لو قال لوصيه استاجر عنى للحج فاستاجر ثم فسخ الاجير لامر مجوز للفسخ فهل له ان يستاجر اجيرا اخر ام لا الوجه العدول الى القرائن الدالة على ما قصده الامر والظاهر التكرار فى صورة الوصية دون البيع لنا خروجها اى الوحدة والتكرار عن حقيقة الفعل المطلوب بصيغة الامر بل هما من صفات الفعل كالزمان والمكان وبعالم بان معنى اضرب طلب الضرب اعنى المصدر الذى هو جزء مادى للامر مجردا عن الوحدة والتكرار والزمان والمكان وغيرها فالصيغة موضوعة لطلب ادخال ماهية المصدر فى الوجود كما فى المحصول فلا يرد عليه ما اورده العضدى من ان الدليل يفيد عدم دلالة اضرب مثلا على الوحدة والتكرار بالمادة ولا يفيد عدم دلالته عليها بالصيغة ولنا ورودها للوحدة تارة كالحج وللتكرار اخرى كالصلوة والمجاز والمشترك على خلاف الاصل فلا يصار اليهما من غير دليل ولا دليل هنا فيكون للقدر المشترك ولما اقام الدليل على المذهب المختار اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين القائلون بالتكرار تمسكوا بوجوه احدها انه يثبت التكرار فى النهى مثل لا تصم فوجب فى صم لانهما طلب واجاب

عنه

٢٩١

عنه المص فقال والقياس على النهى باطل لما مر من ان اللغة لا تثبت بالقياس ولو سلم فنقول الفارق بينهما قائم من وجهين احدهما ان النهى يقتضى انتفاء الحقيقة ولا يتحقق الا بانتفائها فى جميع الاوقات والامر يقتضى اثباتها وهو يحصل بمرة واحدة وثانيهما ان التكرار فى الامر صعب على المكلف فانه مانع من فعل غيره من المامورات بخلاف التكرار فى النهى فانه ليس بمانع من الاتيان بالمامورات ولا من ترك المنهيات فلهذا جاز التكرار فى النهى ولم يجز فى الامر ثانيها لو لم يكن الامر للتكرار لما تكررت الصلوة ولا الصوم وقد تكرر كل منهما واجاب عنه المص فقال والتكرار فى الصلوة والصوم من امر خارج عن اصل الامر بهما ولو سلم بالحج وثالثها ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن تركه والنهى يمنع من المنهى عنه دائما فيلزم التكرار فى المامور واجاب عنه المص فقال واقتضاء الامر النهى عن تركه مسلم لكنه بحسب الامر فان افاد الامر دوام الفعل افاد النهى عن تركه دائما وان افاد فى وقت ما افاد النهى عن تركه فى ذلك الوقت وقوله عن تركه دون ان يقول عن ضده ايماء الى ان الامر بالشىء انما يستلزم النهى عن ضده العام وسياتى والقائلون بالوحدة تمسكوا بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار امتثل بدخولها مرة ولو كان للتكرار لما كان ممتثلا به واجاب عنه المص فقال والامتثال بالمرة لا توجب ظهوره فيها بل حصول

الصلوة م

لكنه معارض م

بالشىء م

بالوقف

٢٩٢

الحقيقة فى ضمنها والقائلون هنا قالوا مثل ما قال الواقفون فى مدلول الصيغة والجواب هنا مثل الجواب هناك ما ذكر من ان الامر لا يدل على الوحدة والتكرار كان اذا لم يعلق على شىء من العلة او الشرط وان علق على شىء منهما ففيه ثلثه مذاهب احدها يتكرر بتكرره مطلقا ثانيها لا يتكرر بتكرره اصلا وعليه المحقق ثالثها وهو المختار ان علق على علة ثبت عليتها بدليل مثل ان زنى فاجلدوه وان سرق فاقطعوه يتكرر بتكررها والا فلا واليه اشار بقوله والامر المعلق على علة ثابتة يتكرر بتكررها لا غيرها اى لا غير ثابتة فهنا مقامان لنا فى المقام الاول الاجماع على وجوب اتباع العلة الثابتة واثبات الحكم بثبوتها وليس التكرار هنا مستفادا من الامر لما ذكرنا من انه لا يدل على التكرار لنا فى المقام الثانى ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم مقتصرا عليها غير مكرر لها بتكرار حصول السوق عد ممتثلا وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق عليه لما كان كذلك القائلون بالتكرار مطلقا فى العلة وغيرها قالوا ثبت تكرار الفعل بتكرار ما علق عليه فى اوامر الشارع مثل اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء دليل على ان فهم التكرار من نفس التعليق والتعليق مشترك بينهما وبين غيرها الجواب انما

ثبت

٢٩٣

يثبت عليته فليس من محل النزاع فى شىء واما فى غيره فلا يثبت فيه التكرار الا بدليل خاص ولذلك لم يكرر الحج وان علق بالاستطاعة القائلون بعدم التكرار اصلا فى العلة ولا فى غيرها قالوا لو تكرر الحكم بتكرر العلة فالشرط اولى بان يتكرر الحكم بتكرره لانتفاء المشروط بانتفائه بخلاف العلة فان المعلول لا ينتفى بانتفائها لجواز تعددها واللازم باطل اتفاقا الجواب التكرار بالعلة لاقتضائها وجود المعلول بخلاف الشرط فانه لا يقتضى وجود المشروط **فصل** القائلون بان الامر للتكرار اتفقوا على انه للفور واما القائلون بان الاتيان بالمرة تبرى الذمة سواء كان لخصوصها او لا فقد اختلفوا فقال جماعة منهم واختاره المص وقال الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة على فور او تراخ وعليه المحقق والعلامة وهو الحق والشيخ ابو جعفر الطوسى على انه دال على الفورية فى غير ما ثبت توسعه اما فيه فهو مخير للمكلف بينه وبين العزم عليه والقاضى يوافق الشيخ فى التخيير فيما ثبت توسعه لكن لا يوافقه فيما لم يثبت توسعه ولا ضيقه بل يجعله كالموسع فى وجوب الفعل او العزم عليه كما فى الحاشيه وقال الجبائيان وبعض الاشاعرة انه للتراخى فان ارادوا به انه لو اتى المكلف بالفعل على الفور لم يمتثل على ما نقل المص عن بعض

فى شرح المنهاج فبعيد وان اراد جواز تاخير الفعل عن وقته لا وجوبه
على ما فى بعض شروح التهذيب محتمل وقال الجوينى بالوقف فى انه للفور
او للتراخى فلو بادر لم يعلم امتثل ام لا لاحتمال وجوب التراخى لنا
خروجهما اى الفورية والتراخى عن حقيقة الفعل المط بصيغة الامر
كخروج الوحدة والتكرار عنها بل هما من صفات ذلك الفعل وان
الصيغة لطلب ماهية المصدر من حيث هى مجرده عن هذه الخصوصيات
كما مر تقريره فى الفصل السابق القائلون بالفور تمسكوا بوجوه الاول
لو قال لعبده اسقنى واخر من غير عذر عد عاصيا ولولا انه للفور لما كان
كذلك واجاب عنه المص فقال والعصيان بتاخير السقى للعادة
لا لاقتضاء الصيغة فان طلب السقى انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا
فالعادة قرينة على ارادة الفورية من الصيغة والكلام فيها اذا كانت
الصيغة مجردة عن القرينة الثانى ان كل مخبر كالقايل زيد قايم وعمرو فى
الدار وكل منشئ كالقايل انت طالق وهو حر فانما يقصد الزمان
الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب واجاب عنه المص
بان هذا قياس فى اللغة والقياس فى اللغة بط كما مر ولو سلم
فالفرق بينهما ان الامر لا يكون بشئ حاصل فى الحال بل لا يكون الا بما
عسى ان يوجد فى الاستقبال اما فى زمان اقرب الى الحال وكلاهما محتمل

فلا يصار الى احدهما الا لدليل ولا دليل هنا الثالث قوله تعم ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك فذم على ترك المبادرة فدل على انه للفور والا لم يتوجه
الذم واجاب عنه المص فقال وذم ابليس على عدم سجوده مع
الملائكة للتعيين اى تعيين الوقت بالتسوية حيث قال عز من
قايل فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ولعله
سبحانه بعدم عزمه على السجود فى مستقبل كما يدل عليه قوله تعم واستكبر
لا لكلا له اسجدوا على الفورية الرابع لو كان التاخير مشروعا لوجب
ان يكون الى وقت معين واللازم باطل واما الملازمة فلانه ان لم يتعين
لجاز تاخيره الى اخر زمن الامكان اتفاقا وهو بط لانه مجهول والجهل
به يستلزم التكليف بالمجهول واما بطلان اللازم فلانه لا اشعار
به فى الامر ولا دليل عليه فى الخارج والجواب اولا بالنقض لجريان الدليل
فيما لو صرح بجواز التاخير مع انه لا خلاف فى امكانه وثانيا بان جواز
التاخير لا يستلزم ان يتعين عليه كما اشار اليه بقوله والتاخير
غير متعين فلا تكليف بالمجهول وثالثا بانه لو تعين التاخير
فكما وقته العمر كما انه جايز فليكن ما تعين عليه التاخير جايزا الخامس
قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد سببها وهو فعل المامور
به فتجب المسارعة اليه وقوله تعم فاستبقوا الخيرات ومنها الاتيان

بالتسوية

بالمامور به فيجب الاستباق اليه ولا يتحقق المسارعة والاستباق
الا بفعل المامور به بالفور الجواب ما اشار اليه المص فقال المسارعة و
الاستباق للفضل والاستحباب دون الفرض والايجاب والا
لم تتحقق المسارعة والاستباق كما لا يقال لمن نذر الصوم غدا فصام
او صلوة الصبح فصلاها فيه انه سارع واستبق اليهما السادس
كما ان النهى يفيد الفور فكذا الامر لانه طلب مثله والسابع الامر بالشئ
نهى عن ضده وهو يقتضى الفور وقد تقدم تقريرهما وجوابهما ولذلك
لم يلتفت اليهما حجة القاضى ما تقدم فى الواجب الموسع من انه يثبت
فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب ما مر انه يصح بخصوص
الفعل ووجوب العزم عليه من حيث انه من احكام الايمان حجة الجبائيين
وابتاعهما لو لم يكن للتراخى لم يجز تاخير الصلوة واللازم بط الجواب
ان جواز التاخير جاء من امر خارج عن مدلول الصيغة حجة الجوينى ان
طلب الفعل محقق وجواز التاخير مشكوك فيه لجواز ان يعصى بالتاخير
فوجب المبادرة ليخرج عن العهدة بيقين الجواب لا نم ان جواز التاخير
مشكوك فيه بل التاخير بما ذكر من الدليل حجة الواقف الاخر ان طلب
الفعل محقق والفورية والتراخى مشكوك فيهما فوجب الوقف حتى
يعلم من خارج انه للفور او للتراخى والجواب ما مر من ان مدلول الصيغة

اختلفوا

هو طلب الفعل وما عداه خارج عنه فلا وجه للوقف فصل اختلفوا
فى ان الامر بشئ هل هو نهى عن ضده ام لا ولا خلاف فى هذين المفهومين
لتغايرهما قطعا فان الامر مضاف الى الشئ والنهى الى ضده ولا فى
اللفظين فان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل انما الخلاف
فى ان الامر بالشئ بعينه نهى عن ضده واختلف فى تفسيره فقال قطب
الدين الشيرازى معنى قولهم الامر بالشئ بعينه نهى عن ضده انه نفس النهى
عن ضده وقوله بعينه عايد الى الامر لا الى الشئ والحاجبى جعله عايدا الى الشئ
فقال الامر بشئ معين ليس نهيا عن ضده احترازا عن مثل افعل شيئا
اما لانه لا ضد او لانه ليس نهيا عن ضده لان كلما يفعله يكون شيئا واحترازا
عن الامر بالضدين على سبيل البدلية فانه ليس نهيا عن ضده او تنبيها
على انهم لم يريدوا به الامر بشئ نفس النهى عن ضده لظهور بطلانه بل اراد
انهما حصلا بامر واحد كما فى قولهم الامر بشئ معين امر بمقدمته الا ان كلا
منهما حصلا بامره على حده فذهب الجوينى والغزالى الى ان الامر بشئ
معين ليس نفس النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا ايض وقال القاضى
ومتابعوه ولا انه نفس النهى عن ضده وسرك ايض فقالوا انه يتضمنه
ثم اختلفوا فقالوا انه يتضمنه القائلون بان الامر بالشئ نهى عن الضد
على الوجهين منهم من خصصه بامر الوجوب والندب فجعلهما نهيا

فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من عمم بامر الوجوب
والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ثم ضد المامور به تركه
اما ان يكون منافيا له بذاته وهو ترك الاتيان به ويسمى ضدا عاما واما
ان يكون ملزوما لما ينافيه ويسمى ضدا خاصا فالصلوة لها شكلا ضدان
احدهما مناف لها بذاته وهو تركها المسمى بالضد الخاص وربما يطلق
العام على احد اضداده الوجودية لا بعينها ولما كان القول بان الامر بالشئ
عين النهى عن ضده على ما ذهب اليه القاضى او لا بعيد لان المطلق
فى اضرب مثلا طلب الضرب والمط فى النهى عن ضده العام اما ترك ترك
الضرب اما الكف عن كف الضرب والمط فى النهى عن ضده الخاص اما ترك
جميع اضداده الخاصة واما الكف عنها وليس الضرب عينا بشئ
من هذه الامور الاربعة غاية ما فى الباب ان يكون الامر مستلزما للنهى عن
احدهما ذهنا او خارجا اعرض عنه المص وفصل القول بالتضمن فقال اقتضاء
الامر بالشئ النهى عن ضده العام اعنى تركه مما لا ينبغى الريب فيه
يعنى ان امر بشئ ولم ينه عن تركه فذلك الامر بعينه مستلزم للنهى عن تركه
ولا ينبغى لاحد ان يشك فيه لما مر من الامر للايجاب والايجاب مركب
من قيدين احدهما طلب الفعل والثانى المنع من تركه ولا يتحقق المركب
من دون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت الامر بالشئ ثبوت النهى عن تركه ولا
اما

العام والاخر مناف لها لا بذاته بل ملازمه كالكتابة مثلا وهو المسمى م

اما ان يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن بالاخلال او لا يمكن والاول
بط والا لاجتمع النقيضان فتعين الثانى وهو المط وفى قوله ما لا ينبغى
الريب فيه ايماء الى وقوع الريب فيه من بعضهم بناء على ان الذهول
عن ضد العام حاصل كالذهول عن الضد الخاص كما يشهد به الوجدان
وهذا مبنى على الذهول عن كون بناء البحث على ان الامر للوجوب فانه
اذا بنى عليه لا شك فى انه اذا قال السيد لعبده اضرب فكانه قال
اوجبت عليك الضرب ولا معنى لايجاب الضرب الا طلبه مع المنع
من تركه وكيف يذهل العاقل عما هو صريح كلامه اما الضد الخاص
فعلى اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده ريب عظيم قد اثبته قوم ونفاه
قوم اخرون فللمثبتين وجهان احدهما توقف الواجب على تركه اى لا
يتم الواجب الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب
ترك المامور به وهو المط فى النهى الذى يستلزم الامر وثانيهما استلزام
فعله اى فعل الضد ترك الواجب وكلما يستلزم فعله ترك الواجب
فهو حرام فيحرم فعل الضد ولا معنى للحرام الا النهى عنه وفيهما اى فى
الوجهين كلام الكلام فى الوجه الاول فهو انا لا نم ان الاتيان باحد الضدين
موقوف على ترك الضد الاخر بل هو من لوازمه كما مر فى دفع شبهة الكعبى
ولا يلزم من وجوب الملزوم وجوب اللازم ولو سلم فلا نم ان ما لا يتم

الاول

الواجب الا به فهو واجب كما مر واما الكلام فى الوجه الثانى فهو انا لا
نم ان كلما يستلزم فعله ترك واجب يكون حراما انما يكون كذلك اذا لم يكونا
واجبين مضيقين واما اذا كانا كذلك فان كان التكليف بهما قرينة
التخيير فيهما ولان الغرض من التكليف بهما ليس ايقاعهما معا فى آن واحد
والا لكان تكليفا بما لا يطاق فتعين ان يكون الغرض ايقاع احدهما وتفصيل
المقام ان الفعلين المتضادين المكلف بهما اما ان يكونا معا حق الله
تعالى او يكونا معا حق الناس او يكونا مختلفين وعلى التقديرات اما ان
يكونا مضيقين او موسعين او مختلفين فهذه صور تسع عبرها المص
فى حواشيه على شرح العضدى فى جدول لطيف وهذه صورته صوته
والذين طردوا الحكم فى النهى فقالوا بان النهى عن الشئ يتضمن الامر بضده
انه لا يتم المط من النهى الا بفعل احد اضداده كما لا يتم المط من الامر الا
بترك جميع اضداده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب احد اضداده
النهى عنه وهو معنى الامر به والجواب انا لا نم ان ترك النهى عنه موقوف
على الاتيان بضده ولو سلم فلا نم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما
مر والذى فروا من طرد الحكم فى النهى وقصروه فى الامر اما ان الامر طلب
الفعل مع المنع من الترك فيتضمن النهى عنه بخلاف النهى فان طلب النهى
فقط واما ان الامر طلب فعل غير كف مع المنع من تركه والذم عليه هو حقيقة
النهى

النهى عن الترك الذى هو ضد المامور به والنهى طلب كف عن فعل مع المنع
من الاتيان به والذم عليه وليس فى هذا طلب فعل غير كف مضاد للنهى
عنه والذين خصصوا الحكم بامر الوجوب ان امر الوجوب يستلزم الذم
فيستلزم النهى بخلاف امر الندب فانه لا يستلزم الذم على الترك فلا
يستلزم النهى عنه وللنافين لاستلزام الامر بالشئ النهى عن ضده تحقق
الذهول حال الامر عن الاضداد الوجودية له فلو كان الامر مستلزما
للنهى عن ضده لما تحقق الذهول عنها حال الامر به واذا تحقق الذهول
عنها فانى النهى عنها وفيه ان النهى عن الضد مستنبط عنه اى عن منه
الامر حال كونه كدليل الاشارة وهو ما يستنبط من اللفظ من غير ان
يدل عليه صريحا كاستنباط ان اقل مدة الحمل ستة اشهر من قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله فى عامين فلا بعد ح
فى ان يستنبط من الامر بالصلوة النهى عن اضداده واذا كان النهى
عنهما مستنبطا عن الامر فلا يضر الذهول عنها مع انتفائه اى الذهول
فيما اصل اى مهد هذا الاصل او هو احكام الله سبحانه اذ لا يعزب
عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء وللبحث من الجانبين مجال
واسع الا ان تخليص الكلام انهم ان ارادوا الضد العام امكن اثباته
بطريق الاستنباط بل بطريق الاستلزام وان ارادوا الضد الخاص فان

ارادوا بالاستلزام الاستلزام الخارجي الذي يؤدي الى الاستنباط
تم الكلام والا فلا واهم المسائل المتفرعة على هذا الاصل بطلان العبادات
المامور باضدادها وعدمه كالصلوة عند الامر برد الوديعة وازالة
النجاسة عن المسجد مثلا وكالحج حال مطالبة الزوجة المهر مع الايسار
وربما يتفرع عليه امور اخر سواها كحنث يمين من حلف ان لا ينهى زيدا
بشيء فامره بشيء وكما لو علق طلاق زوجته على مخالفة نهيه ثم قال لها
قومي فقعدت ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به
بان يقال الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده فيبطل الضد لكان
هذا القول اقرب الى الاثبات من قولهم الامر بالشيء يستلزم النهي عن
ضده لان استلزام الامر باحد الضدين عدم الامر بالاخر اظهر من
استلزام الامر به النهي عن الاخر فان ادلة اثباته مدخولة لكن ثمرة الخلاف
لا تظهر الا في العبادات كما يشير قوله فتبطل ويرد عليه ان اريد الاستلزام
العقلي فما اكثر ما نامر بشيء ونغفل عن ضده فضلا عن عدم الامر
به وان اريد الاستنباط فمشترك بين الاصلين غير مختص بالاخر
فصل الشيخ والاكثر على ان الامر بالفعل الموقت المحدود طرفاه سواء
كان موسعا او مضيقا لا يكفي بذلك الامر في الدلالة على وجوب قضائه
اي قضاء ذلك الموقت لو فات من التكليف في ذلك الوقت بل لابد
في

في وجوب قضائه من امر جديد كقوله عم من نام عن صلوة او نسيها
فليقضها اذا ذكرها وقوله تع فمن كان مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر اما ما ليس موقتا كصلوة الزلزلة فلا قضاء له مدة العمر ادا
وبعض الفقهاء على ان الامر الاول يكفي في وجوب قضائه من غير
ورود امر جديد ومنشا الخلاف انا اذا تعقلنا صوما مخصوصا
كصوم الخميس فقد تعقلنا امرين وتلفظنا بلفظين فالخلاف في
ان المامور به هذان الامران ام شيء واحد هما عليه يصدقان فمن
قال بالاول قال بالثاني فاذا انتفى احدهما بقي الاخر ومن قال بالثاني
قال بالاول لانه ليس في الوجود الا شيء واحد فاذا انتفى سقط المامور
به والاختلاف في ان المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان او
شيء واحد فيصدق عليه المعنيان مبني على ان الاختلاف في ان
الجنس والفصل تمايزهما هل هو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان
قلنا بالاول كان المطلق والمقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل
وان قلنا بالثاني كان بحسب الوجود شيئا واحدا هكذا قيل الا ان
في بناء الخلاف في المسئلة على الخلاف في تلك القاعدة نظرا لان
الماهية وان كانت في الخارج مركبة من المادة والصورة كيلا شبهة
في ان لها وحدة فكما جاز ان يكون المركب مطلوبا باعتبار تركيبه جاز

الجنس والفصل

ان يكون مطلوبا باعتبار وحدته فلا يلزم القائلين بان الماهية العينية
المركبة من الجنس والفصل في الذهن مركبة من المادة والصورة في
الخارج ان يقولوا بما قاله الفقهاء من ان القضاء بامر الاول بل لهم ان
يقولوا بما قاله الاصوليون بناء على ان المركب مطلوب باعتبار وحدته
لا باعتبار تركيبه فالنزاع في هذه المسئلة يتصور على هذه المسئلة ايضا
بان يقال اذا تعلق الامر بالمركب الموقت فهل هو مط باعتبار وحدته
او باعتبار تركيبه وتعدده فان كان مطلوبا بالاعتبار الاول كان القضاء
بامر جديد واستدل عليه بوجهين اشار الى اولهما بقوله لعدم دلالة صم
الخميس على صوم غيره من الايام بوجه من وجوه الدلالة
لوفات صوم الخميس والى ثانيهما بقوله واحتمال اختصاص جهة
الحسن به اي بيوم الخميس كما يامر الرجل اولاده وعبده بلبس الثياب
الفاخرة يوم العيد وكما يامر المنجم بالسفر يوم السبت والطلب يوم
الثلاثاء من الحمق واذا احتمل اختصاص جهة الحسن بذلك اليوم
احتمل ان يختص به الصوم واستدل عليه الحاجبي بوجوه ثلث اختار
المص اولها وهو اول الوجهين وحكم بضعف اثنين منهما وقال
والاستدلال على المذهب المختار بالاداء والى الاداء فانه لو وجب القضاء
بالامر الاول لكان بمثابة ان يقول صم اما يوم الخميس او يوم اخر بل عبثا
ان

والتسوية بضعيف

زائد

ان يقول صم اما يوم الخميس او يوم اخر بل بمثابة ان يقول عليك ان تصوم
يوم الخميس فان عصيت او افطرت في ذلك اليوم لعذر بقيت ذمتك
مشغولة في الصوم فلا يؤدي الى الاداء واما على الثاني فظ لعصيانه
بتاخره عن وقته المحدود اولا لعذر فلا يلزم التسوية قالوا اذا قيل
لنا صوموا يوم الخميس فقد امرنا بامرين بالصوم وبتخصيصه بذلك
اليوم وبفوت الثاني لا يفوت الاول كما لا يفوت بفوت صيام بعض
الايام الخالية من شهر رمضان صيام الايام الباقية منه وقالوا ايضا
الوقت للمامور به كاجل الدين له وكما ان الدين لا يسقط ان لم يؤدى في
اجله بل يجب قضاؤه وان لم يؤدى في وقته وقالوا ايضا لو وجب القضاء
بامر جديد يلزم اداؤه لانه امر بالشيء بعد الوقت فيكون ماتيا به في
وقته واللازم باطل بالاتفاق وقلنا في الجواب عن الاول التعدد في المامور به
خارجا ممنوع والتعدد فيه ذهنا غير نافع فان مفهوم صوم يوم الخميس وان
كان مركبا في الذهن الا انه واحد في الخارج كما هو شان المركب من الجنس
والفصل ولو سلم التعدد في الخارج فهو مطلوب من حيث هو واحد
لا من حيث هو متعدد كما مر وفي الجواب عن الثاني اشتغال الذمة بالدين
في ايام الاجل وبعدها فارق بينه وبين صوم يوم الخميس فان اشتغال الذمة
بعد انقضاء الوقت ممنوع بل هو اول المسئلة وفي الجواب عن الثالث استدراك

٢٠٦

الغايات مانع من ان يكون المامور به اداء عند الاتيان به بامر جديد اذ يعتبر
فى الاداء ان لايكون استدراكا لما فات **فصل** لما كانت صيغة الامر
دالة على طلب الفعل ولا دلالة لها على خصوصية فرد معين من افراده كما
لا دلالة لها على الوحدة والتكرار والتراخى والفور على التحقيق كان المط بالذات
من الامر لا محالة الامر اكليا لكن وقوع الشك فى وجود الكلى الطبيعى اوقعهم
فى الشك فى ان المط بالامر فعل جزئى او كلى كما اشار اليه المص بقوله قيل
المطلوب بالامر فعل جزئى والفعل الجزئى وان لم يكن مطلوبا بالذات لعدم
دلالة صيغة الامر عليها لكنه مطلوب لانه مطابق الماهية الكلية — عليه
الصادقة عليه لا هى لاستحالتها خارجا لانها لو وجدت فى ضمن الجزئيات
فمن حيث انها موجودة تكون شخصية جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية
كانت كلية وانه مح والجواب ان الكلية والجزئية من العوارض الذهنية
لا من العوارض الخارجية فالماهية الموجودة فى الخارج لا كلية ولا جزئية — الماهية الموجودة فى الخارج لا كلية ولا جزئية
ولكن اذا وجدت فى الذهن كانت احدهما وقيل ليس المط من الامر
هو الفعل الجزئى بل المط منه هى الماهية الكلية لتقييده اى الفعل بقيد
زائد على الماهية الكلية والمطلوب اى ومحال المط بصيغة الامر مطلق
غير مقيد بقيد زائد على الماهية كما عرفت ومنشاء النزاع فى هذه
المسئلة الاختلاف فى وجودها اى وجود الماهية حال كونها ماخوذة

لا

٢٠٧

لا بشرط شئ فمن قال بوجودها فى الخارج قال انها المط بالامر ومن قال
باستناع وجودها فيه قال ان المط هو الجزئى المطابق لها لامتناع التكليف
بايجاد الممتنع والحق وجودها حقيقة بوجود افرادها وهى الكلى الطبيعى
كما قال ابن سينا الحيوان بشرط ان لا يكون معه شئ اخر لا وجود له واما
الحيوان لا بشرط شئ اخر فله وجود فى الاعيان فانه حقيقة بلا شرط
شئ اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية
موجود فى الاعيان وليس ذلك يوجب عليه ان يكون مفارقا بل الذى — خال عن الاعتبار
هو فى نفسه خال عن الشرايط اللاحقة موجود فى الاعيان وقد اكتنفه — المكتنفة
من خارج شرايط واحوال فهو فى حد وحدته التى هو بها واحد من تلك
الجهة حيوان مجرد بلا شرط شئ اخر انتهى وقد اشرنا اليه فيما سبق ايض
واذا كانت الماهية الكلية موجودة فى الخارج فلا مانع من طلبها فتطلب
بصيغة الامر ولما كان ههنا مظنة ان يقال لما كانت الماهية الكلية لا توجد
فى الخارج الا بوجود افرادها لم توجد فى الخارج مطلقا واذا لم توجد الا مقيدة
لم يكن مطلقها مطلوبا اذ لا يطلب الا ما كان موجودا فالمطلوب
امر مقيد وهو الجزئى اجاب بان الماهية الموجودة فى الخارج وان كانت
مقيدة لكن المط مطلقها المامور لا مقيدها ومطلقها لاينافى
مقيدها حتى يكون هو مطلوبا دون المطلق بل يشمله شمول الكلى لجزئياته

٢٠٨

فالمطلق مطلوب واتحاد المقيد لا لانه مطلوب بعينه بل لان المط
حاصل فى ضمنه واعلم ان الماهية قد تؤخذ بشرط ان يكون معها شئ من العوارض
وتسمى الماهية بشرط شئ والماهية المخلوطة وقد تؤخذ بشرط ان لا يكون
معها شئ وتسمى الماهية بشرط لا شئ والماهية المجردة ولا توجد الا فى الاذهان
وقد تؤخذ لا بشرط ان يكون معها شئ ولا بشرط ان لا يكون معها شئ وتسمى الماهية — بيان اقسام الماهيات
لا بشرط شئ والماهية المطلقة وهى موجودة فى الاعيان لان الاطلاق
وعدم التقييد ليس قيدا فيها حتى لا يمكن وجودها كما لا يمكن وجود الماهية
المجردة اذ فرق بين عدم اعتبار الشئ وبين اعتبار عدمه فجعل النزاع
فى المسئلة مبنيا على عدم التفرقة بينهما اى بين الماهية ماخوذة بشرط لا
شئ وبينها ماخوذة بلا شرط شئ فلا يصلح ان يكون الماخوذ بالاعتبار — بين هذين الاعتبارين
الثانى مطلوبا كما لا يصح ان المط باعتبار الاول مطلوبا بعيد اذ لا اشتباه — بعيد كما قال المص والقول بان النزاع عدم التفرقة — منشاء
بينهما حتى يكون منشأ الخلاف **مسئلة** اذا امر آمر مكلفا بان يامر غيره
بشئ فالمختار انه ليس امرا من امر لذلك الغير بذلك الشئ كقوله عليه السلم
مروا صبيانكم بالصلوة بسبع سنين ولا امر للصبى من قبل الشارع
بالصلوة لنا لو كان الامر امرا لكان قولك مع عبدك ان يتجر تعديا قضا
لقولك للعبد لا تتجر لانه امر له ونهى واللازم منتف ولا يفهم ذلك من
مجرد ان يامر الله رسوله بان يامرنا ولا امر مجرد امر الملك لوزيره قل لفلان

افعل

٢٠٩

الخلاف فى صيغة النهى

افعل كذا بل بقرينة الرسول مبلغ لامر الله والوزير مبلغ لامر الامير **فصل**
الخلاف فى ان صيغة النهى حقيقة فى التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا
لفظيا او معنويا او موقوفة كما سبق فى صيغة الامر فلا حاجة الى اعادته
الا ان المص صرح انها موضوعة للتحريم اهتماما بشأنه فقال النهى
للتحريم لوجوه اشار الى الاول بقوله للتبادر اى لتبادر التحريم من
صيغة النهى والتبادر من امارات الحقيقة والى الثانى بقوله ولذم
العبد على الفعل بعد قول السيد له لا تفعل ولولا انه للتحريم لما استحق
الذم بالفعل عند النهى السيد عنه والى الثالث بقوله ولفحوى قوله
تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فان الله سبحانه
امرنا بالانتهاء عما نهانا عنه وهل المطلوب به اى بالنهى كف النفس
عن الفعل المنهى عنه او عدم الفعل المدلول عليه بصيغة النهى فيه
قولان حتى للعلامة فى التهذيب والنهاية فللاول اى للقول الاول — الكتابين
وجهان احدها عدم تاثير القدرة فى الثانى وهو عدم الفعل لانه كان
قبل القدرة فلا يكون اثرا لها وثانيهما انه لا ثواب فى عدم الفعل
ما لم يقترن بكف النفس لان من المعلوم ان من لم يزن ولم يشرب الخمر
ولم يسرق مدة عمره وهو لا يعلم بتحريم شئ من ذلك فهو غير مثاب
على تركه حتى يعلم ويكف نفسه امتثالا للنهى وللثانى اى للقول الثانى

٣١٠

وهو المعقول بان المطلوب من النهي عدم الفعل اغلبية الفعل عن الاول اى
عن كف النفس فان تارك السرقة مثلا قد لا يخطر بباله في مدة عمره كف نفسه
عنها مع انه مكلف بتركها فلو كان المطلوب من النهي كف النفس لما وقع الامتثال
من الغافل وهذا القول الثاني اظهر من القول الاول لان المقصود هو
عدم صدور القبيح بدون كف النفس وتاثير القدرة في الاستمرار
اى في استمرار العدم لا في نفسه كما مر في المبادى فاندفع الوجه الاول
واما الوجه الثاني فوجه اندفاعه ان الثواب لا يترتب على مجرد عدم الفعل
بل لا بد من التصور به والاطلاع على التحريم اما لانه لا بد من امر وجودى
هو كف النفس عن الفعل وان الامتثال غير حاصل بدونه فمسلم
فصل النهي للدوام عند الاكثر فيحمل عليه عند الاطلاق الا ان يصرف
عنه صارف ومن قال بانه للدوام قال بانه للفور ومن لم يقل به لم يقل نص
عليه العلامة في النهاية والفخرى كما في الحاشية وقال المرتضى رضى الله عنه
واتباعه النهي كالامر فكما ان الامر لا يقتضى التكرار فالنهي لا يقتضى الدوام
بل هو للقدر المشترك وللعلامة قولان قال في التهذيب لا يقتضى الدوام
وقال في النهاية يقتضيه لنا استدلال السلف به بالنهي على دوامه
من غير نكير يعنى لم تزل العلماء يستدلون بالنهي على الترك مع اختلاف
الاوقات ولا يختص بوقت دون وقت ولم ينكره احد ولولا انه للدوام
لما

٣١١

لما صح ذلك والمستدل على المذهب المختار بالمنع اى باقتضاء النهي المنع
من ادخال المهية اى ماهية الفعل المنهى عنه في الوجود يوجب تركه
دايما اذ لو اتى به مرة فقد ادخل المهية في الوجود وخالف مقتضى النهي
ان عنى بالمنع المذكور المنع دايما فمصادرة على المطلوب لان اقتضاء النهي
المنع من المنهى عنه دايما بعينه هو المدعى وقد اخذه في الدليل وان لم
يعنى بالمنع المنع دايما لم ينفعه لانه لا نزاع في انه يدل على المنع في بعض
الاوقات قالوا ورد لهما اى للدوام وغيره للدوام كقوله تعالى ولا
تقربوا الزنا ولغيره نهى الطبيب اى كنهيه المريض عن اكل اللحم
والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيشترك معنى وقالوا ايضا يقيد النهي
بالدوام ونقيضه نحو ولا تقم فيه ابدا ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
بلا تكرار في الدوام ولا نقض في النقيض فلو كان الدوام كان
تكرارا في الاول وتناقضا به في الثاني فيكون للقدر المشترك قلنا
في الجواب عن الاول قرينة التوقيت في قول الطبيب لا تاكل اللحم
قائمة على انه ليس مراده النهي دايما فكانه قال لا تاكل اللحم مادمت
محموما والكلام في النهي المجرد عنها وفي النهي عن الجواب عن الثاني
التصريح بما علم ضمنا شايع بقوله تعالى لا تقم فيه يفيد ترك
القيام في المسجد دايما لا انه صرح بالدوام فقال لا تقم فيه ابدا تصريحا

٣١٢

بما علم ضمنا من لفظ النهي مبالغة فيه وترك الجواب عن التقييد بنقيض الدوام
لانه معلوم من الجواب عن الاول فصل النهي عن الشيء قيل يدل على فساده
مطلقا وقيل لا يدل على الفساد مطلقا وفصل ابو الحسين فقال يدل على
فساده في العبادات دون المعاملات والقايلون بانه يدل على الفساد
اختلفوا فمنهم من قال يدل على الفساد شرعا لا لغة وقيل بل يدل على الفساد
لغة القايلون بانه لا يدل على الفساد اصلا اختلفوا ايضا فمنهم من قال
يدل على الصحة ومنهم من قال لا يدل على الصحة كما لا يدل على الفساد ثم النهي عن
الشيء اما لعينه كالنهي عن الخمر ولحم الخنزير واما لجزئه كالنهي عن الشاة
مع احديها واما بشرطه كالنهي عن بيع ما لم يكن مقدورا على تسليمه
واما لوصفه كالنهي عن البيع المشتمل على الربا والمصنف اشار اولا الى
مذهب ابى الحسين وقال النهي في العبادة بعينها كالسجود للشمس والقمر
والنجوم او جزئها كالنهي عن صوم من سافر في اثناء النهار او شرطها
كالصلوة في الطهارة بالماء المغصوب مع العلم بغصبيته يدل على
فسادها شرعا للوجهين اشار الى اولهما بقوله لكشفه اى لكشف
النهي المتعلق بها عن قبح المأتى به منها واذا قبح المأتى به فهو غير المامور
به لان القبيح لا يكون مامورا به فلا امتثال فيما اوتى به فيبقى في عهدة
التكليف وفيه نظر لانه انما يتم فيما اذا كان مامورا به ومنهيا عنه كالصلوة
في

٣١٣

في الثوب المغصوب او عند الامر برد الوديعة واداء الدين المضيق
اما فيما اذا كان منهيا عنه غير مامور به كصلوة الحايض وصوم العيدين
فلا والى ثانيهما بقوله ولامتناعه اى لامتناع النهي مع تساوى الحكمتين
حكمة النهي وحكمة الصحة او مرجوحية حكمته اى حكمة النهي وامتناع الصحة
مع رجحانها اى رجحان حكمة النهي يعنى لو لم يفسد لزم من نفيها حكمة
تدل عليها بالنهي ومن ثبوتها حكمة تدل عليها الصحة واللازم بطلان
الحكمتين اما متساويتان او مختلفتان فان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان فعلها كلا فعلها وكان النهي خاليا عن الحكمة
وان كانتا مختلفتين فان كانت حكمة النهي مرجوحة كان اولى من
الاول بالبطلان لفوات الزايد من مصلحة خالصة وان كانت راجحة
امتنع الصحة لئلا يفوت القدر الزايد من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة
ويرد عليه مثل ما مر وهو ان ثبوت الحكمتين انما هو فيما كان مامورا به
ومنهيا واما فيما كان منهيا غير مامور به فلا يثبت فيه الا حكمة النهي فلو
خص النزاع بالقسم الاول تم الدليلان الا ان ظاهر كلامهم شمول
النزاع للقسمين واما انه لا يدل على الفساد في المعاملات فلوجهين
احدهما انه استبعاد في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان
بعت ملكت الثمن وثانيهما انه لو دل على الفساد فيها فاما ان يدل منطوقا

وهو باطل لان النهى لا يدل الا على المنع واما ان يدل بمفهومه وهو ايض بط
اذ لا لزوم اصلا بين مدلول الشئ وبين الفساد ولا يرد مثله فى العبادات
لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع وفى المعاملات عدم ترتيب
حكمها عليها وهذان الدليلان لا يدلان الا على ان النهى لا يدل على الفساد و
فى المعاملات نفسه ولا يدلان على انه لا يدل عليه شرعا واذ قد ادل دليلنا على
دلالته عليه ودليلكم على نقيضه وجب الجمع بينهما بان يحمل دليلنا على الدلالة
عليه شرعا كما هو الظ منه ودليلكم على عدم الدلالة عليه لغة كما هو الظ
منه جمعا بين الدليلين والشيخ رحمه الله ساوى العبادة بغيرها فى ان
النهى عنه ايض يدل على فساده وكيف لا والدليل الثانى مع تمامه اى بجميع
مقدماته او على تقدير تمامه فيكون اشارة الى ما فيه من المناقشة جار
فيه اى فى غير العبادة والمستحب فى التسوية بينهما مستظهر ويدل
عليها ما تواتر عن العلماء انهم كانوا يستدلون بالنهى المجرد عن القراين
على فساد المنهى عنه لا على مجرد تحريمه مثل لا تاكلوا اموال اليتامى ظلما
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الفضة
بالفضة الا يدا بيد واما انه لا يدل على الفساد لغة فلان فساد الشئ
عبارة عن سلب احكامه عنه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه لغة
ولهذا قال لا تذبح مال غيرك لم يدل على فساد الذبيحة وغيره ذلك من

والمباحث

الصور القائلون بانه يدل على الفساد لغة تمسكوا بوجهين اولهما ان العلماء
لم يزالوا يستدلون بان النهى يدل على الفساد وورد بانه يدل على الفساد و اما
انه يدل عليه لغة فلا بل يفهم دلالته عليه شرعا لما تقدم من الدليل على
عدم دلالته عليه وثانيهما ان الامر يقتضى الصحة والنهى لا يقتضيه فيقتضى
نقيضها وهو الفساد وورد بان الامر يقتضى الصحة شرعا لا لغة فكذا
النهى فاين دلالته عليها فلو سلم ان الامر يدل عليها لغة فلا يجب دلالة
النهى على الفساد لغة اذ لا يجب اختلاف احكام المتقابلات فضلا عن
تناقض احكامها سلمنا لكن قولنا يقتضى الصحة لا يقتضى الصحة ولا يلزم
منه انه يقتضى الفساد ويلزم ان لا يقتضى الصحة ونحن نقول به القائلون
بان النهى لا يدل على الفساد اصلا قالوا لو دل على الفساد لكان مناقضا
للتصريح بصحة المنفى عنه واللازم بط لانه يصح ان يقول نهيتك عن
الربا بعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك وورد بمنع الملازمة
لان الظهور لا يمنع التصريح بنقيضه الصارف هو عنه وايض فانه يدل
عدم دلالته عليه شرعا القائلون بان النهى يدل على الصحة وهو ابو حنيفة
وابو الحسن الشيبانى واتباعهما قالوا اولا النهى يدل على صحة المنهى عنه
شرعا والا لامتنع ان يصدر عن المكلف شرعا واذا امتنع فلا يمنع المكلف
عنه لان المنع من الممتنع تحصيل الحاصل وقالوا ثانيا لو لم يدل على صحة

٧ على الفساد لغة ونحن نقول لا يدل على عدم دلالته م

المنهى عنه لكان المنهى عنه غير الشرعى بل اللغوى كالامساك فى العيدين
لا الصوم الشرعى واللازم بط اما الملازمة فلان المنهى عنه اذا لم يكن صحيحا
لم يكن معتبرا شرعا واما بطلان اللازم فلانا نعلم من الدين ضرورة ان
المنهى عنه من صوم العيدين وصلوة الحايض انما هو الصوم والصلوة
الشرعيان لا الامساك والدعا قلنا فى الجواب عن الاول امتناعه اى امتناع
المنهى عنه حاصل بهذا المنع لا بمنع اخر وانما المحال منع الممتنع بغير هذا
المنع كما مر فى تحصيل الحاصل انه اذا كان بهذا التحصيل لا يمتنع على انه منقوض
بمثل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه لا يدل على الصحة ولقوله عم دعى الصلوة
ايام اقرائك وفى الجواب عن الثانى ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل الشرعى
ما يسميه الشارع بهذا الاسم وهو ذو الصورة المعينة وان فسد
شرعا مع النقض بصلوة الحايض وبيع الملاقيح فانها منهى عنها ولا يدل
النهى على صحتها اتفاقا فاما ما كان هو المنهى عنه لعينه او لجزئه او لشرطه
واما المنهى لوصفه كتحريم الصوم فى يوم النحر فمتعلق التحريم عند ابى حنيفة
واتباعه هو الوصف حتى لو طرح الزيادة فى البيع المشتمل على الربا وصحيحا
فلا يضاد وجوب اصله وعند غيرهم كان النهى ظ فى تحريم الاصل ولو ضعف
علته له كما فى المنهى عنه لعينه او جزئه او شرطه مضاد وجوب الاصل
فلهذا تمسك المص لنا استدلال العلماء على فساد صوم العيد بالنهى عنه وليس

الاجنة جمع جنين

يعنى ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو ذو الصورة المعينة صحيحا ام لا

المطلب الثانى فى العام والخاص

ذلك صوما لانه صوم فى يوم العيد وانه وصف ولنا ايض ما تقدم من
التقسيم فى مصلحة النهى قالوا لو دل النهى عن الفساد لناقض التصريح
بالصحة ولوجب ان لا يعتبر ذبح ملك الغير اجماعا واللازم فى الصورتين
بط والجواب انه ظ فى الفساد وقد علمت انه يجوز التصريح بخلاف الظ ويجوز مخالفة
الظ لدليل فلعل ما ذكرتم من الصور خولف فيه الظ لدليل صرف النهى عنه الى وصفه

المطلب الثانى فى العام والخاص وهما ايض من مشتركات الكتاب
والسنة وقد اختلف القوم فى تحديد العام كما اشار اليه المص رحمه الله بقوله
قيل العام هو اللفظ المستغرق اى المستوعب لما اى لكل معنى يصلح ذلك
اللفظ له اى لذلك المعنى بان يطلق اللفظ ويراد به ذلك المعنى وتعريف
الخبر وايراد ضمير الفصل ايماء الى ان العموم لا يكون الا من عوارض اللفظ ونقض
هذا الحد عكسا بالمسلمين والرجال ان اريد بالموصول الجزئيات
اى جزئيات مفهوم لفظ العام لان كل واحد من المسلمين جزء لهم لا جزئى
منهم وكذا كل واحد من الرجال جزء منهم ونقض عكسا بالرجل اذا اريد
باللام الاستغراق وبالرجل ان اريد بالموصول الاجزاء لان كل واحد
من الرجل جزئى من جزئيات مفهوم الرجل ولا رجل لا جزء لهما واذا قد
تحقق ان ارادة كل واحد من خصوص الجزئى والجزء من الموصول توجب
لانتقاض التعريف فتعين ان يراد بالموصول الامر الاعم الشامل لهما

المراد بالموصول هنا هو ما فى لما يصلح

٧ ان اريد الاجزاء م

٣١٨

لهما اليلا ينتقض الحد بشيء منهما واذ قد تعين ارادة الاعم فانتقض الحد طردا بزيدين على صيغة التثنيه وزيدين وكذا ينتقض الحد بلفظ الجمل كضرب زيد عمروا وبلفظ عشرة لان كلا من هذه الالفاظ الاربعة يصدق عليه الحد مع انه خارج عن المحدود وقد يتشبث بتمحلات ليندفع عنه اشكالات كان يقال يختار الشق الاول ونقول العموم في نحو اكرم الرجال انما هو باعتبار كل جمع لا باعتبار كل واحد والا كان يلزم منه الامر باكرام كل واحد لانه مع كل اثنين جمع الشمول الرجال ابتداء وفيه بحث اذ لا دلالة لقولنا اكرم العلماء واهن الجهال الا على تعظيم كل واحد من العلماء وتحقير كل واحد من الجهال ابتداء من دون وساطة اكرام كل جماعة من العلماء واهانة كل جماعة من الجهال كيف ولو اعتبر العموم بالنظر الى كل جماعة لاوجب تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه هو بنفسها وفي ضمن الاربعة والخمسة وما فوقها فيندرج ايض في ضمنها بل الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات فيه فلو اعتبر كل واحد منها لكان تكرارا محضا وذلك منفي قطعا وانما قال تمحلات تنبيها على ان ما يذكر في الجواب عن النقوض المذكورة فهو تمحل بناء على انها ظاهرة الورود ويمكن ان يكون المعرف اراد بقوله يصلح اعم من ان يصلح له باعتبار نفسه كما في الفرد المستغرق

او

٣١٩

او باعتبار ما يتضمنه من مفرده كما في الجمع المستغرق وحاصل التعميم في الصلاحية ولا دليل على تخصيصها بصلاحية اللفظ بنفسه وهذا الحد لابي الحسين البصري وزاد عليه الفخري قوله بوضع واحد لئلا يختل الحد طردا باللفظ المشترك اذا استعمل في جميع معانيه فانه ليس عاما وقد يقال ولئلا عكسا ايض باعتبار استغراق افراد احد معانيه وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فاللفظ بمنزلة الجنس واحترز بقيد الواحد عن الجمل وسائر المركبات الدالة على معاني مفرداتها وبقوله من جهة واحدة عن المشترك كالعين فانها دالة على الباصرة من جهة وضعها لها واستعمالها فيها وعلى الجارية من جهة الوضع لها والاستعمال فيها بل عن مثل رجل فانه يدل على واحد على سبيل البدلية لكن لا من جهة واحدة بل من جهات متعددة اي اطلاقات متعدده وبقوله على شيئين عن مثل زيد رجل مما يكون مدلوله شيئا واحدا وقوله فصاعدا ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال المسلمين والا لخرج اذ المتبادر من قولنا شيئين ان لا يكون فوق الاثنين ونقض هذا الحد عكسا بالموصول لانه مع صلته اكثر من واحد وبلفظ المستحيل فانه كلا منهما وان كان عاما الا انه لا يدل على شيء لانه مساوق للموجود ونقض طردا بالمثنى والجمع المجرد عن اللام والاضافة وقد يصلح ذلك الحد بتكلفات

٣٢٠

ليندفع عنه تلك المناقشات كما يقال ان الذي ثبت له العموم هو الموصول والصلة خارجة منتهية لانتهائه سلمنا ان العموم لهما جمعا لا للموصول وحده لكن المراد باللفظ الواحد في التعريف ما لم يتغير ولم يتعدد بتعدد المعاني كالرجل بارادة زيدا وعمروا وبكرا بخلاف ضرب زيد عمروا او الموصول من قبيل الاول كما قيل في تفسير قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام فلا يخرج الموصول عن الحد وكما يقال ان المستحيل شيء لغة وان لم يكن شيئا بالمعنى المتنازع فيه في الكلام وهو كونه متقررا حال العدم وكما يقال المثنى يدل على اثنين فقط لا على اثنين فصاعدا الا ان يقال انه شيء على ان قولنا بعه بدرهمين فصاعدا معناه الامر بان يبيعه بما فوق اثنين الثمن حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلا والظ خلاف ذلك لان قولنا فصاعدا حال محذوف العامل اي فيذهب الثمن فصاعدا اي قد يكون فوق الثمن والعام يدل على شيء ويذهب المدلول فصاعدا اي قد يكون فوق الشيئين وربما يقال الغزالي يلزم عموم المثنى والجمع المجرد والمعهود وقال الحاجبي العام اي لفظ دل على مسميات لا مطلقا بل باعتبار امر اشتركت تلك المسميات فيه اي في ذلك الامر اشتراكا مطلقا غير مقيد بخصوصية مرة اي دفعة فقوله ما دل كالجنس وقوله على مسميات يخرج به نحو زيد وقال الحاجبي يخرج باشتركت عشرة لانها وان دلت على مسميات اي احادها

لكن

٣٢١

لكن لا باعتبار امر اشتركت فيه لان احاد العشرة اجزاؤها لا جزئياتها وقال يخرج بمطلقا المعهود نحو جاني زيد وعمرو وبكر فاكرمت الرجال فانه يدل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين وقال يخرج بمرة نحو رجل فانه يدل على كل واحد على البدل لا دفعة وهذا التعريف وان كان بزعم الحاجبي اولى التعريفات ولكن يتطرق اليه البحث من جهات كانتقاض طرده بمسميات اي بهذا اللفظ وما شابهه من الجموع المجردة عن اللام والاضافة وايض كما يخرج الجموع المضافة كعلماء البلد لتقييدها بالخصوصية وايض لا يخرج العشرة لاشتراك اجزائها في كونها اجزاءها وقد يتكلف اي يدفع تلك الجهات عنه اي عن التعريف بتعسفات كما يقال المراد بمسميات جميع مسميات ذلك اللفظ الدال عليها كمن وما كالنساء فانه بمنزلة ما يرادف المراة فخرج الجموع المنكرة مع قوله باعتبار امر اشتركت فيه وكما يقال الامر المشترك بين علماء البلد هو العالم المضاف الى البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به مطلق افراد الرجال المعهودين بل مع خصوصية بهم واما العشرة فقد عرفت انها لا تخرج وقال العلامة في النهاية العام هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما اي لجميع ما يصلح هو صالح له بالقوة في الاستغراق فرجال مثلا صالح بالقوة لتناول جميع افراد الرجال فاذا عرفت بلام

صار متناولاً لها بالفعل فقد يتناول ما هو صالح لتناوله والضمير المرفوع
اما راجع الى اللفظ اى للفظ اما صالح لان يكون متناولاً له واما راجع الى
اى لما هو صالح لان يكونا للفظ متناولاً له مع تعدد موارده خرج به ما له
فرد واحد لا غير كالشمس والقمر والعالم اذا اريد به جميع ما سوى الله تعالى
اذ لا يصدق عليه انه متناول بالفعل لما هو صالح بالقوة ويرد على هذا الحد
سبق الصلوح العموم فان رجلاً مثلاً كان صالحاً للتناول لكل رجل وبعد تعريفه
بلام الاستغراق صار عاماً متناولاً لهم بالفعل وزال الصلوح فالعام غير
صالح والصالح غير عام فلا يصح تعريفه ويرد ايضاً استدراك قوله بالقوة
مع انتقاض عكسه اى عكس التعريف بالاطفال وعلماء البلد والموصولات
كالذى يأتينى فله درهم وباسماء الشرط كمهما فاكل وانما ينتقض عكسه
التعريف بهذه الاشياء لتناولها قوة ما لا يتناوله فعلاً اما الاطفال
فلانه شامل بالفعل لكل الاطفال وليس شاملاً بالفعل صالح لتناولهم
بالقوة ولا يصدق التعريف عليه واما علماء البلد والموصولات فلان
المضاف والموصول قبل الاضافة واجزاء الصلة فلا يتناولان قوة
كما صدق عليه وبعد الاضافة واجزاء الصلة اختصاصاً بالمضاف اليه
والصلة فيتناولان ولا نقوة ما لا يتناوله فعلاً واما اسماء الشرط فلان
مهما صالحة لان يراد بها كل فعل نحو مهما تقوم ومهما تفعل وبعد ذكر

فعل الشرط اختص بالمذكور فلا يصدق عليها انها متناولة بالفعل لما تتناوله
بالقوة ويمكن توجيهه اى توجيه التعريف بتكلف كما يقال المراد بما
هو صالح ما كان صالحاً لاطلاق اللفظ فيه حقيقة واطلاق الطفل
على الشيخ مجاز وفيه انه يقتضى ان لا يكون لفظ الاسود اذا اريد به كل الشجعان
عاماً ثم النقوض الثلثة الاخيرة باقية فالتوجيه ان تم فانما يتم فى الاولين
فالمراد امكان توجيهه فى الجملة ولا يبعد ان يقال العام هو اللفظ الموضوع للدلالة
على استغراق اجزائه كالرجال او جزئياته كالرجل ولا يرد عليه المثنى والجمع
المنكر ولا المعهودون ولا عشرة ولا جملة لان وضع شىء منها ليس للدلالة
على الاستغراق بل انما وضعت للدلالة على معانيها ولو كان شيئاً منها
موضوعاً للدلالة على الاستغراق لكان ادخال ادات الاستغراق عليه للتاكيد
لا للتاسيس ولا يرد مهما فاكل لان جزئياته انما يظهر بدخوله فاذا ظهرت
استغرقها هذا وان اصح الحدود وهو هذا الحد ثم حد ابى الحسين فالاولى
ان يكتفى بهما فى الكتاب اذ لا فايدة فى ايراد البواقى الا الاطناب
فصل لا نزاع فى امكان التعبير عن العموم بعبارة انما النزاع فى ان الصيغ
المخصوصة التى سنذكرها هل هى حقايق فى العموم ام فى الخصوص فالمحققون
على انها حقايق فى العموم واختاره المص فقال صيغ العموم حقايق
فيه لا فى الخصوص كاسم الشرط والاستفهام سواء كان لهما معاً كمن وما

وللشرط خاصة نحو مهما واينما والموصول واسم الجنس لكن لا مطلقاً بل حال
كونه معرفاً بلام اى بلام الجنس احترازاً عن المعرف بلام العهد او حال كونه
مضافاً لان اسم الجنس المجرد عنهما لا يفيد العموم الا لقرينة مثل علمت نفس
وتمرة خير من جرادة والجمع بالجر عطف على اسم الجنس حال كونه كذلك اى
معرفاً بلام الجنس لا بلام العهد او مضافاً كعلماء البلد والنكرة المنفية
مثل لا خير فى كثير من نجواهم وقيل هذه الصيغ حقايق فى الخصوص
لا فيه اى لا فى العموم فهى مجاز فيه وقال الاشعرى تارة بانها مشتركة
بينهما وتارة بالوقف وقيل بالوقف فى الاخبار دون الامر والنهى وقال
القاضى بالوقف اما على انه لا يدرى وضع لها ام لا يدرى انه وضع لها
ولا يدرى احقيقة منفرداً او مشتركاً ام مجازاً فيه انه اذا علم انه وضع
للعموم لفظ كيف يتصور الرد فى انه حقيقة او مجاز الا ان يراد مطلق
الوضع المتناول للنوعى المتحقق فى المجاز لنا استدلال السلف
بها اى بصيغ العموم عليه من غير نكير مثل السارق والسارقة
فاقطعوا والزانية والزانى فاجلدوا ومثل يوصيكم الله فى اولادكم
وغير ذلك مما لا يحصى واعترض عليه بان فهم العموم فى مثل السارق
والسارقة اما للترتيب الحكم على الوصف المشعر بالعلية واما لانه
قد علم انه لتمهيد قاعدة كما رحم ما غرا فعلم العموم لا انه شارع واما فعلى

صلى الله عليه وآله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة واما لتنقيح المناط والحاصل
انه يمكن ان يسند العموم فيما يثبت عمومه من الامثلة المذكورة وغيرها الى الوجوه
المذكورة وامثالها ولهذا انتفى العموم فيما انتفت فيه الوجوه المذكورة
مثل اكلت الرغيف وشربت الماء لكنه عناد لانا نقطع بان العموم فى
مثل لا تضرب احداً ولا تشتم رجلاً وما ضربنى احد وما احد خير منك يفهم
من نفس الصيغة ولنا ايض اتفاق اهل اللغة فى كلمة التوحيد
على انها دالة على نفى جميع ما سوى الله وكذا الاتفاق فى الجعالة نحو من
رد عبدى فله كذا على انها تفيد العموم فلو رده مسلم او كافر حراً او
عبداً رجلاً او امرأة استحق الجعل ولنا ايض الحنث وهو الحلف فى
اليمين والله لا اضرب احداً لو ضرب احداً فلولا انها للعموم لما وقع الحنث
والكذب ولنا ايض قصة ابن الزبعرى وهى انه لما نزل قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن
محمداً ص ثم جاء الى النبى ص وقال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة
والمسيح فقال له النبى ص ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما
لا يعقل ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون وجه الاستدلال انه لو لم يفهم العموم لما نقض والزبعرى
بكسر الزاء وفتح الباء والراء الرجل السيء الخلق وقد يطلق على الرجل الكثير

٣٢٩

شعر الوجه والحاجبين واللحيين وقد يقال ابن الزبعرى بكسر الزاء وفتح الباء ... باسكان الباء وفتح العين اخره يا مشددة فى الحاشيه ولنا ايض قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فى رد قول اليهود وما انزل الله على بشر من شئ وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى واذا قد ثبت ان صيغ العموم حقايق فيه كانت مجازات فى الخصوص والا لزم الاشتراك ولم يكن الخصوص محتاجا الى القرينه القايلون بانها حقيقه فى الخصوص تمسكوا بوجهين الاول ان الخصوص متيقن لانها ان كانت للخصوص فداخل وان كانت للعموم فداخل فى المراد وعلى التقديرين ثبوته قطعى والعموم مشكوك فيه اذ ربما كانت للخصوص فجعلها حقيقه للخصوص المتيقن اولى من جعلها للعموم المشكوك فيه والمص اشار الى الجواب عنه فقال وتيقن الخصوص غير ناهض حجة فى ان يكون حقيقه فيه اما اولا فلان اثبات اللغه فى الترجيح وذلك مما لا يجوز كما مر واما ثانيا فلان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم لكن الاحتياط فى الاباحة للخصوص سيما اذا نسخ الوجوب والتحريم الثانى المثل المشهور المنقول عن ابن عباس وهو ما من عام الا وقد خص والظ انها للاغلب حقيقه وللاقل مجاز فاجاب عنه وشهرة المشهور لا يفيد لان احتياج التخصيص الى الدليل يشعر بانها للعموم حقيقه ولان ظهور كونها حقيقه للاغلب انما هو اذا لم يقم دليل على انها

حقيقه

٣٢٧

حقيقة للاقل كالغايط والقايلون بالاشتراك قالوا الصيغه اطلقت لهما والاصل الحقيقه وهو معنى الاشتراك واجاب عنه المص فقال والمجاز خير من الاشتراك فيحمل على المجاز فى احدهما القايلون بعمومها فى الامر والنهى وبالوقف فى الاخبار قالوا الاجماع منعقد على ان التكليف لعامة المكلفين والتكليف انما يكون بالامر والنهى فلولا ان صيغتهما للعموم لما كان التكليف عاما واجيب بان الاجماع منعقد ايض على وجوب الاخبار بتلك الاوامر والنواهى لعامة المكلفين فلولا ان صيغ الاخبار للعموم لما امكن اعلامهم عموم التكليف لهم واما حجة الواقف فهو تعارض الادلة عنده من غير رجحان عنده والجواب ظ كما مر **فصل** اقل مراتب صيغ الجمع ثلثة لا اثنان فلا يطلق عليهما الا مجازا وقيل بل يطلق عليهما حقيقه وقيل بل لا يطلق عليهما اصلا وليس النزاع فى لفظ ج م ع ولا نحو نحن فقد صغت قلوبكما بل النزاع فى نحو الرجال ومسلمين وضربوا واضربوا كما صرح به المنتهى ثم لا ينبغى النزاع لاستعمالها فى الاثنين لورودها فى كلامهم بل النزاع المعتد به هو تلك الصيغه هل هى حقيقة فيهما ام مجاز والاصح انه مجاز لتبادر الزايد عليهما بلا قرينه وذلك دليل على انها حقيقه فيه لما سبق من ان علامة المجاز ان يتبادر غيره واما انه صحيح للاثنين فلقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد الاخوان

اى اقل المراتب التى يطلق عليها صيغه الجمع

٣٢٨

فما فوقها القايلون بكونها للاثنين حقيقه تمسكوا بوجوه اولها قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين اجماعا والاصل فى الاطلاق الحقيقه واجاب عنه المص فقال وحجب الاخوين للاجماع على انهما يحجبان للاخوة لا للاية المرتالى التى يحجب الام بالاخوين وقال ... لا ينقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس وقال له ابن عباس ليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فلم ينكر عليه بل تشبث بالاجماع فهذا دليل على انه صحيح وعلى انه ليس حقيقه فيه وثانيها قوله تعالى انا معكم والمراد موسى وهرون عليهما السلم واجاب عنه المص فقال وقوله تعالى انا معكم لهما مع فرعون وثالثها قوله عليه السلم الاثنان وما فوقها جماعة وهو صريح فى اطلاق الجمع عليهما لكونه مشتقا من الجماعة وبمعناه الجواب ان هذا الحديث له محمل اخر وهو ما ذكرتم وشرعى وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها بهما واليه اشار بقوله وظ قوله صلى الله عليه واله الاثنان وما فوقها جماعة بيان لانعقادها بهما لانه عليه السلم بعث لتعليم الشرع لا لتعليم اللغة مع ان البحث فى صيغ الجمع لا فى لفظه والدليل المذكور ان تم فانما يتم فى لفظ الجمع لا فى صيغته المانعون لاطلاقهما عليهما تمسكوا اولا بقول ابن عباس ليس الاخوان اخوة وعورض بقول زيد بن ثابت الاخوان اخوة والتحقيق انه اراد احدهما

الحقيقه

٣٢٦

الحقيقه والاخر المجاز جمعا بين الكلامين وثانيا لو صحت بالاثنين لجاز ان يقال جانى رجلان عالمون ورجال عالمان فيجعل عالمون فى الاول ورجال فى الثانى للاثنين واللازم بط الجواب انهم يراعون صورة اللفظ بان يكون كلاهما مثنى او جمعا لما تقرر عندهم ان الجمع يجرى فى الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفى صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنيه وفى صورتها فلا يتجه ان يقال لو روعيت الصورة لما تعين وصف المفردات بلفظ الجمع مثل جانى زيد وعمرو وبكر العالمون دون التثنيه ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنيه مثل جانى زيد وعمرو العالمين دون الجمع ثم الجمع ان كان معرفا بالالف واللام او اضافة فهو ذو العموم كما مر وان كان منكرا فليس بعام للقطع لان رجال مثلا مثل الجموع فى صلاحه لكل جمع كرجل بين الوحدان فى صلاحه لكل واحد فلو افاد الاول العموم لافاده الثانى واللازم بط وايضا لو قال له عندى دراهم صح تفسيرها باقل الجمع اتفاقا ولو كان للعموم لما صح ذلك ثم ان من الالفاظ ما يشمل الرجال والنساء نحو من وما ومنها ما يغلب فى المذكر على المؤنث كالمسلمين وفعلوا فهذه الصيغه هل تدخل فيها النساء ظاهرا كما تدخل عند التغليب الاكثر على انها لا تدخل خلافا للحنابلة لنا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فلو كان يدخلن لما ... فى

٣٣٠

اختلاف في خطاب المشافهة

كان من عطف الخاص على العام فكان تاكيدا او التاسيس اولى ولنا ايضا قالت ام سلمة يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات الاية ولو كن داخلات لما صدق نفيهن ولم يجز تقريره ص ولنا ايضا اجماع اهل العربية على ان هذه الصيغ جمع المذكر والجمع تضعيف المفرد ومذكر وتغليب الذكور على الاناث وان كان معروفا لكنه مجاز والا لزم الاشتراك وعدم دخولهن في الصيغ المذكورة لا يستلزم ان لا يشاركن الرجال في الاحكام لجواز ثبوت احكامهن بدليل آخر واما مثل لا اكل ولا اكلت فهو عام في جميع الماكولات عند الاكثر فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة في غير لا اكلت اكلا فانه يوافقهم فيه لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات وهو معنى العام فيقبل التخصيص قالوا المنفي الماهية من حيث هي والقابل للتخصيص امر متعدد الجواب لا نسلم ان المنفي الماهية من حيث هي بل المنفي الافراد المطابقة لها فمنشأ النزاع الخلاف في ان لا اكل هل هو منزل منزلة اللازم فيكون نفي الحقيقة من حيث هي هي وهذا لا نزاع في ان لا اكل اكلا ام هو باق على ما كان عليه من التعدية واما مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا مما وضع لخطاب المشافهة فهل هو مختص بالموجودين في زمن الوحي او فيهم وغيرهم ممن سيوجد الى يوم القيمة فالاكثر على انه مختص بهم وانما يثبت حكمه لمن بعدهم بدليل اخر من نص

او

٣٣١

فالمعدوم م

قد تقرر

او اجماع لا بمجرد الصيغة والحنابلة على انه عام لمن بعدهم الا لا ولين ان من المعلوم انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا اذا امتنع تناوله للصبي والمجنون اجدر بالامتناع واورد على الاول ان المكابرة فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين فكان اطلاق لفظ الناس والمؤمنين عليهم على طريق التغليب فلا مكابرة وكيف ومثله فصيح شايع في الكلام يعرفه علماء البيان وعلى الثاني ان عدم توجه التكليف على الصبيان والمجانين بدليل الاية ينافي عموم الخطاب وللحنابلة لو لم يكن المخاطبين لم يكن الرسول مرسلا اليهم واللازم بط اتفاقا ورد بانه لا يتعين الخطاب التغاير للكل بل الخطاب للبعض شفاها وللبعض بنصب الادلة بان حكمهم حكم من شافههم ولهم ايضا لو لم يعمهم العمومات لم يصح الاحتجاج بها على من بعدهم واللازم بط ورد بان حكمها ثابت عليهم بدليل آخر جمعا بين الادلة واعلم انه قد تقرر انه تعالى عن الزمان كما انه تعالى عن المكان فالموجودات من الازل الى الابد كلها حاضرة عنده لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن كل في وقته لا ان كانت في الزمان عنده كان ماض ومستقبل كما ان من كان في المكان كان عنده قريب وبعيد واما من كان متعاليا عنهما فلا يختلف عنده ما كان فيهما واذ قد تحقق هذا

٣٣٢

علمت انه لا استبعاد في شمول العمومات للمعدومين حين الوحي كما ذهب اليه الحنابلة **فصل** التخصيص في اللغة جعل كل شيء لشيء بحيث يوجد فيه ولا يوجد في غيره وفي الاصطلاح قصر حكم العام على بعض مسمياته سواء اريد به جميع مسمياته ثم اخرج بعضها كما في الاستثناء او لم يرد الا بعضها ابتداء وهو في غيره سواء كان ذلك المخرج من اللفظ العام كاكرم من دخل الدار الا زيدا او مسمى مفرده نحو جاء العلماء الا عمرا وقال ابو الحسين هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واورد عليه ما اخرج فالخطاب لم يتناوله واجيب بان المراد ما يتناوله الخطاب لولا الاخراج كقولهم هذا عام مخصص والمراد انه عام لولا المخصص وقيل هو ان تعريف العموم للخصوص وهو دور او تعريف بالمساوي والجواب ان المراد بالتخصيص المحدود هو الاصطلاحي وبالخصوص هو اللغوي فلا دور ولا تعريف بالمساوي وكما يطلق التخصيص على قصر العام فقد يطلق على قصر غيره اي غير العام كعشرة نحو له علي الا ثلثة والمسلمين المعهودين نحو جاءني المسلمون الا زيدا وقيل الضابط في التخصيص انه لا يخصص الا ما يؤكد بكل وهو ذو اجزاء يمكن افتراقها حقيقة او حكما لكونه له بعض يمكن القصر عليه ولان التاكيد بكل انما هو لدفع توهم التخصيص تجوزا او سهوا فتلازم التخصيص والتاكيد بكل واورد عليه ما رايت احدا ولا يؤكد بكل ونحو اكلت

المعدودين

الرغيف

٣٣٣

الرغيف فانه يؤكد ولا يخصص بالاطلاق الاول لعدم عمومه فالمراد التلازم بكل والتخصيص باحد التفسيرين لا بكل منهما فيندفع الاشكال الثاني وهو ان التخصيص مطلقا سواء كان بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فقط كما صرح به في الحاشية اما التخصيص بمتصل لا يستقل بنفسه فان يكون كلاما تاما يتصل بكلام اخر وذلك المتصل هو الشرط وهو هنا عبارة عن تعليق امر على اخر بكلمة ان ونحوها وكثيرا ما يستعمل هذا المعنى في السبب وقد يستعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه فاذا وجد الشرط وجد المشروط ولذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فقصر الشرط على الداخلين ولولاه لعمهم الاكرام ثم الشرط اما ان يتحد واما ان يتعدد فان تعدد فاما ان يكون كل واحد شرطا على الاجتماع او على البدل فهذه ثلثة اقسام للشرط يجري كل منها في الجزاء واذا لوحظ اقسام الشرط مع اقسام الجزاء صارت تسعة وايضا اما ان يتقدم على الجزاء او يتاخر عنه فان تاخر عنه مثل اكرمك ان دخلت الدار فقيل الجزاء محذوف لكلام المتقدم عليه اذ يجب تقدم الشرط كما يجب تقدم الاستفهام والقسم فان عنوا انه ليس بجزاء في اللفظ فم لانه غير مجزوم وان عنوا انه ليس بجزاء في اللفظ ولا في المعنى فعناد لانا نعلم قطعا انه لا يدل الا على اكرام المقيد بدخول الدار وهذا لم يدخل ولم يكرمه لم يكن كاذبا والتقييد ثابت لا ينافي الاطلاق كما

قد تقرر

٣٣٤

ولـلحق انه لما كان المقدم جملة مستقلة لفظا معلقا على ما بعده معنى روعيت
فيه الجهتان فباعتبار الاستقلال لم يجزم وباعتبار التعليق على ما بعده
قدم الجزاء ليدل على انه اريد تعليقه بالشرط وان استقل لفظا كقولك اكرمك
ان جئتني فمن قال المقدم جزاء فمراده انه جزاء له معنى ومن قال ليس بجزاء
فمراده انه ليس بجزاء لفظا والصفة نحو اكرم الرجال العلماء والغاية
مثل اكرموا العلماء الى ان يخالطوا اهل الدنيا وبدل البعض نحو اكرم الناس
علماؤهم والاستثناء بالا فقط نحو مثل ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا
وانما قيده بالمتصل لان المنقطع لا يتخصص لانه لا يخرج شيئا او التخصيص
بمنفصل يستقل بنفسه في ان يكون كلاما تاما مثل رأيت العالم الجبلي بعد قولنا
جاءني العلماء وهو ان التخصيص بالمنفصل تخصيص بغيرها اي بغير الامور الخمسة
المذكورة ولا شبهة في جواز التخصيص للقطع بانه لا يلزم من استعمال الفاظ
العموم للخصوص محال لذاته ولا لغيره ولكثرة وقوعه مثل الله خالق كل شيء
واوتيت من كل شيء وغير ذلك حتى قيل لا عام غير مخصوص الى قوله تعالى وهو بكل
شيء عليم غايته ما في الباب ان يكون مجازا في الخاص ولا مانع منه لكن البحث
في منتهى التخصيص الى الكم وهو فذهب الاكثر الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب
من عموم مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى الواحد
ومنهم من فصل واختاره المص ويجوز التخصيص في الاخير من بعض البدل

بمتصل م

تخصيص بمنفصل

لم ثم

والبحث في منتهى التخصيص الى الكم

والاستثنا

٣٣٥

انتهاؤه

٢ الى واحد نحو اشتريت العبيد الا احدهم وهم عشرة وله علي عشرة الا تسعة وفي غيرها متصلا ومنفصلا في قليل الى اثنين بعض التخصيص بغير البدل والاستثناء ٣

والاستثناء ٢ ان كان بمتصل كالشرط والصفة والغاية جايز انتهاؤه الى
اثنين من غير شرط وان كان بمنفصل فشرط انتهاؤه ان يكون في محصور قليل
وانكان في غيره اي غير المحصور القليل سواء لم يكن محصورا او كان ولكن لم
يكن قليلا لا جاز التخصيص بمنفصل ان بقي بعده من العام بعد التخصيص جمع
يقرب من مدلوله اي مدلول العام بان يكون الباقي فوق النصف والا
فلا ففي ما يعلم عدد افراد العام او اجزاؤه ظ وفيما لا يعلم يعلم بالقراين
كون الباقي فوق النصف ثم ان المذهب المختار مركب من اربعة دعاوى الاولى
ان التخصيص بالمتصل بالاخيرين منه يجوز الى واحد الثانية انه بالثلثة
الاول منه يجوز الى اثنين الثالثة ان التخصيص بالمنفصل في المحصور القليل
يجوز الى اثنين والرابعة انه في غيره مشروط بالشرط المذكور لنا في اثبات
الدعوى الرابعة لغو قول من قال في غير المحصور رأيت كل من في البلد
وفي العدد الكثير رأيت كل العلماء وهم عشرون وقد ثبت منفصلا انه
لم ير الا واحدا منهم واثنين او ثلثة الى عدد لا يبلغ اكثر من النصف فلو لم
يجب بقاء جمع يقرب من مدلول العام في الاول او مدلول العدد الكثير
في الثاني لما كان ذلك لغوا مستهجنا ولنا في اثبات الدعاوى الثلث
الاول انه قال اكرم علماء البلد من لم يخالطهم اهل الدنيا وقد كان واحد منهم
لم يخالطهم فقال اكرم فقهاء البلد الا من كان منهم ميالا لاموال السلطين

٣٣٦

بالحيل وقد كان واحد منهم لم يخالطهم فقال اكرم فقهاء البلد الا من كان الرجال
ان كانوا علماء ولم يريدوا على اثنين او اكرم العلماء الا ان يخالطوا الملوك
ولم يخالطهم اثنان او قال قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وقد ثبت
بدليل منفصل انه لم يقتل الا اثنين لم يعد شيء من ذلك لغوا استهجانا
ولما كانت اثبات هذه الدعاوى ظ بادني تأمل لم يتعرض له المص واما
ابطال مذهب المخالفين فالدليل الذي ذكره المص سيبطل المذهب الثاني
والثالث والرابع من مذاهبهم واما المذهب الاول فانما يبطل بما ذكرناه
من الادلة على الدعاوى الثلث الباقية من الدعاوى الاربعة واما ادلة المخالفين
على مذاهبهم فدليل القائلين باشتراط بقاء الاكثر من النصف بعد التخصيص
ان حمل اللفظ على اقرب المجازات اذا تعذرت الحقيقة اولى من الحمل على ابعدها
واجيب بانه انما يكون كذلك لولا شرع استثناء الاربد من النصف مثل له
على عشرة الا سبعة دليل القائلين بجواز التخصيص الى اثنين او ثلثه
ما قيل في الجمع ان اقله اثنان او ثلثه واجيب بان الكلام ليس الا في
اقل ما ينتهي تخصيص العمل وما ذكرتم ليس الا في اقل الجمع وهو ليس بعام
ولا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يلزم احدهما ان يكون الثابت لاحدهما ثابتا
للاخر ودليل القائلون بجواز التخصيص الى واحد وجوه احدها انه يجوز اكرام
الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا واجيب بان تخصيص العام
الى

احدهما

القائلون بجواز

٣٣٧

الى الواحد انما يجوز اذا كان التخصيص بالاستثناء والبدل كما ذكرنا واما في غيرها
فلا وثانيها قوله تعالى وانا له لحافظون فالمراد هو الله سبحانه وحده لا شريك
له واجيب بانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء كان من دأب
الاكابر والاعاظم ان يعبروا عن انفسهم بلفظ الجمع استعارة عن العظمة
وثالثها انه لو امتنع ذلك لاجل انه تخصيص واخراج اللفظ عن موضعه
الى غيره واذا امتنع الاصل انه تخصيص امتنع كل تخصيص واجيب بمنع كونه
للتخصيص المطلق بل لكونه تخصيصا خاصا موجبا للغو ورابعها قوله
تعالى قال لهم الناس والمراد منه نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولولا
جواز التخصيص الى الواحد لما وقع في الكتاب العزيز الذي انزل للاعجاز
واجيب بان محل النزاع انما هو لفظ الذي اريد به المتعدد ليصح بعضه
على بعض والناس ههنا لم يرد الا الواحد الشخصي فهو لا يقبل التخصيص
اصلا لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني فليس هو من محل النزاع في شيء
وخامسها انه لو علم بالضرورة من اللغة صح في اكلت الخبز وشربت الماء
والمراد به اقل القليل مما يتناول الماء والخبز واجيب بان كلا من الماء
والخبز في المثالين معهود في الذهن لمقربها انه يوكل ويشرب فليس من العموم
والخصوص في شيء وسادسها ان قصر العام على البعض مجاز ولا اولوية
لبعض مراتبه على بعض فيصح التخصيص الى الواحد واجيب بمنع انتفاء

الاولوية فان اولوية الضرب من العام ظاهرة ولما لم يكن شيئاً من حجج المخالفين
معتداً لم يلتفت الى الجواب عنه تفصيلاً بل اشار الى ردها اجمالاً فقال
وليس للمخالفين ما يعول عليه **فصل** العام ان خص بمجمل نحو هذا العام
مخصوص او لم يرد كما بيّنا وله فليس بحجة اتفاقاً واما العام المخصص بمعين
فهو حجة في الباقي عندنا وللمخالف خمسة اقوال فقال ابو ثور ليس بحجة
اصلاً وقال البلخي الا ان يخصص بمتصل فيكون حجة وقال البصري الا ان يكون
لفظ العام منبئاً عما بقي نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي والذمي
بخلاف اقطعوا السارق فانه لا ينبئ عن النصاب والحرز وقال عبد الجبار
الا ان يكون مبيّناً بنفسه كالمشركين فانه لا يحتاج الى بيان قبل اخراج الذمي
بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر اليه قبل اخراج الحائض ولذلك بيّنه
عليه السلام بقوله صلّوا كما رأيتموني اصلّي وقيل وهو امثلها اي اجودها
ليس بحجة الا في اقل الجمع لان فيه اعمالاً للدليلين واخذاً بالمتيقن فاذا
قال السيد لعبده اكرم العلماء الا زيداً وعمراً جاز له ترك اكرام الجميع الا
ثلثة فيجب عليه اكرامهم لنا وجوه احدها انه كان متناولاً للباقي قبل
التخصيص والاصل بقاء ما كان قبل التخصيص على ما كان وثانيها احتجاج
السلف به اي بالعام المخصص فيه اي في الباقي قبل ظهور المخالف شائعاً
ذائعاً بلا نكير فلو لم يكن حجة لانكره احد ولو انكره لنقل وثالثها عصيان

العبد

٣٣٨

العبد المامور باكرام العلماء بعد ظهور ان مراد السيد سوى زيد او عمرو او
ما يقال للكل فلولا انه حجة فيما بقي لما كان عاصياً بترك اكرام الكل الا ان
هذا الوجه انما ينفي المذهبين الاولين من المذاهب الخمسة ولما استدل
بعضهم بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان افادته له موقوفة على افادته للآخر
بالضرورة فان انعكس التوقف لزم الدور والا لزم التحكم اجاب عنه
رحمه الله بان الدليل هو ما ذكرناه لا لزوم الدور او التحكم لانه دور معية
كما في المتضايفين واللبنتين المتساندتين لا دور توقف قالوا اذا خصص
العام تعددت مجازاته فيردد العام بينها من غير تعيين فيكون مجملاً
فلا يبقى حجة في شيء منها وقالوا ايضاً المتحقق عند التخصيص اقل الجمع
فوجب الحمل عليه والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه قلنا في الجواب عن
الاول انما يلزم الدور اذا كانت المجازات متساوية ولم يتعين احدها
بالدليل وليس كذلك اذ قد تعين بالدليل وجوب الحمل على ما بقي
وفي الجواب عن الثاني انما يكون الزائد على اقل الجمع مشكوكاً فيه لو لم
الحمل على الباقي وقد تحقق الحمل عليه بالدليل عرف ثم ان هذين الدليلين
لا ينطبقان الا على مذهبين مذهب ابي ثور ومذهب القائل بكونه حجة
في اقل الجمع الا انك ان اجليت فطنتك واستعملت رويتك امكنك
ان تستنبط من تحريك ادلة المذاهب الثلثة الباقية مع اجوبتها

باهمال الكل

٣٣٩

على بصيرة من امرك **فصل** الجواب ان لم يكن مستقلاً بدون السؤال كما
لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم فالظاهر من كلام العضدي انه
لا نزاع في كونه تابعاً للسؤال في عمومه وخصوصه لكن نقل شارح الشرح
ان صريح كلام الآمدي والسادخرويه يشعر كلام المتن ان الاتفاق انما
هو في العموم واما في الخصوص فخلاف الشافعي حيث ذهب الى ان الجواب
على جواز التوضي لكل احد بناء على ان ترك الاستفصال في حكاية الحال
مع قيام الاحتمال دليل على عموم المقال واما اذا بني عام مستقل على
سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤالاً ام لا فالاكثر على ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب سؤالاً وعن الشافعي والمزني والثوري عكسه
واما المساوي فلا خفاء في كون الجواب تابعاً واما السبب الاعم كما اذا
سئل هل في الغنم زكوة فلا خفاء في خصوص الحكم واختار المص
مذهب الاكثر فقال السبب لا يخصص العام سواء كان ذلك العام
جواباً والسبب سؤالاً او لم يكن السبب سؤالاً ولا العام جواباً
بل كان العام غيره اي غير الجواب فالسبب الذي بني عليه العام المستقل
وكان ذلك العام جواباً كبئر بضاعة فانه صلى الله عليه وآله لما
سئل عن بئر بضاعة قال خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير
طعمه او لونه او ريحه فالماء في قوله صلى الله عليه وآله خلق الله الماء طهوراً

الماء

٣٤٠

السبب لا يخصص العام

الماء عام غير مختص بماء بئر بضاعة وهو بئر بالمدينة المشرفة وباؤها مضمومة
وقد تكسر نقله المص رحمه الله عن القاموس والسبب الذي بني
عليه العام ولم يكن جواباً مثل شاة ميمونة فقد روى العامة انه مر
بشاة ميمونة وهي ميتة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر وهذا الحديث
ثبت عندنا صحته لكونه يصلح للتمثيل واستدل عليه بوجهين اشار الى
الاول بقوله لقيام المقتضي وهو عموم اللفظ مع عدم المنافي للعموم
فان ما يتصور ان يكون منافياً له هو خصوص السبب وعموم الحكم والى الثاني
بقوله واحتجاج السلف باية السرقة مع نزولها في سرقة المجن او رداء
صفوان على اختلاف الروايتين واية الظهار مع نزولها في سلمة بن صخر
واية اللعان مع نزولها في هلال بن امية على عموم احكامها فلولا ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لما وقع منهم الاحتجاج بتلك الايات
مع خصوص اسبابها على عموم احكامها قالوا لو عم الحكم مع خصوص السبب
لجاز للمجتهد اخراج السبب بالاجتهاد كما ان غير السبب يجوز ان يخرج بالاجتهاد
ولكان نقله اي نقل السبب بلا ثمرة لاستواء نسبة العام اليها فلا يكون
لذكر السبب فائدة ولفاتت المطابقة بين السؤال والجواب بخصوص
السؤال وعموم الجواب ولحنث من حلف لا تغديت بكل تغد بعد
قولك له تغد عندي واللوازم باسرها باطلة اما الاول فبالاتفاق
مع قول الفقهاء بانه لا يحنث الا بالتغدي عنده

للتمثيل

٣٤١

كغيره

فوات ٤

واما الثانى فبان العادة قاضية بان فعل الفاعل المختار لا يخلو من ثمرة
واما الثالث فلان المطابقة بين السؤال والجواب مما يجب ان يبرأ
عنه كلام الله وكلام رسوله صـ واما الرابع فلان الحالف لا يحنث
عند غير الداعى قلنا فى الجواب عن الاول القطع بارادة دخوله اى
دخول السبب فى الحكم مانع من اخراجه عنه وفى الجواب عن الثانى
هذا المنع وهو المنع من اخراج السبب مع معرفة السبب ثمرة
بل المنع من اخراج السبب ثمرة ونفس معرفة السبب ثمرة اخرى وفى
الجواب عن الثالث منع الملازمة كيف والمطابقة بالزيادة حاصلة
يعنى ان المطابقة بين السؤال والجواب حاصلة مع الزيادة وهو بيان
ما يحتاج اليه وان لم يسال عنه وذكر الزيادة لا يخرج الجواب عن المطابقة
وفى الجواب عن الرابع سبب الحنث عند الداعى خاصة عرف خاص
للحالف لانه قصد انه لا يتغدى عنده فهذا العرف الخاص اخرج
اللفظ عن العموم لا السبب وحده والتخلف لمانع لا يقدح فى الدليل
ولا يصرفه عما لا يتحقق فيه المانع **فصل** تخصيص السنة بمثلها
اى بالسنة كتخصيص قوله فيما سقت السماء العشر بقوله صـ ليس
فيما دون خمسة اوسق صدقة ثم لا شبهة فى جواز تخصيص السنة المتواترة
بالسنة المتواترة والاحاد بالاحاد والاحاد بالمتواتر واما المتواتر بالاحاد

ففيه

ففيه نظر الا ان يثبت تخصيص الكتاب بالاحاد وتخصيص السنة
بالاجماع وتخصيص الكتاب بالاحاد اى بالاجماع كتخصيص آية الارث
بالاجماع على ان العبد لا يرث واذا جاز تخصيص الكتاب بالاجماع كان
تخصيص السنة به اجدر الا ان تخصيصهما بالاجماع لكونه متضمنا لنص
هو مخصص لهما وهما لا يخصصان الاجماع على خلاف الكتاب والسنة
وهو بط وتخصيص الكتاب بنفسه اى بالكتاب مطلقا سواء
علم تقدم البقاء او تاخره او لم يعلم عند الاكثر وعند بعض لا
يجوز مطلقا وفصل ابو حنيفة والقاضى والجوينى فقالوا ان علم تاخر
الخاص خصص وان علم تقدمه كان العام ناسخا له وان جهل الامران
تساقطا فيتوقف فى مورد الخاص ويطلب فيه دليل اخر لنا لو لم
يجز لم يقع وقد وقع لان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن مخصص لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وقوله تعا والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمن لان الذمية مشركة للتشبيه او التثليث واعترض عليه
بان هذا الدليل لا ينهض الا على المانعين مطلقا واما على المفصلين
فلا ينهض الا اذا علم تاخر العام عن الخاص واما فيما لم يعلم فلا والجواب

انا نعلم قطعا ان العلماء لا يزالون يخصصون اية التوفى باية الحمل واية تحريم
المشركات باية تحليل المحصنات من الكتابيات من غير التفات الى تقدم
العام وتاخيره فلو كان المعتبر فى التخصيص هو تقديم العام لما كان لهم ان
يخصصوا الا بعد العلم بتقديم العام فان قيل ان اردتم بالتخصيص انه وجوب العدة
بالاشهر مقصور على غير الحامل وكذا تحريم المشركات مقصور على غير المحصنات
من الكتابيات فالظاهر بطريق التخصيص لا بطريق النسخ لانه يستدعى
ثبوت الحكم اولا والاصل عدمه فلا يصار اليه الا الدليل بخلاف التخصيص
فانه دفع لثبوت الحكم فلا يستدعى سبق ثبوته ولنا ايضا لو لم يخصص
لزم ابطال القاطع بالمحتمل واللازم بط قطعا واما الملازمة فلان دلالة
الخاص على مدلوله بطريق القطع ودلالة العام على مدلوله بطريق الاحتمال
واعترض عليه بانا لا نسلم ان دلالة الخاص على مدلوله بطريق القطع لان
كلا من اولات الاحمال والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مخصص وليس
قطعيا والجواب ان دلالة كل منهما على استغراق افرادهما وان لم يكن قطعيا
الا ان دلالة كل منهما على نفس ماهيتهما على سبيل القطع والتخصيص
بالاعتبار الثانى لا باعتبار الاول فان قلت قد تقرر ان دلالة الالفاظ
على مدلولاتها ليست بطريق القطع فانها وضعية لا قطعية قلت
نعم ولكن المراد بالقاطع النص ولا شك ان دلالة العام على اصل الماهية

بطريق

بطريق النصوصية وعلى استغراق افرادها بطريق الظهور الا فى نحو لا رجل فى الدار
فانه نص فى الاستغراق المانعون قالوا التخصيص مبين والمبين هو
الرسول صـ لقوله تعـ لتبين للناس ما نزل اليهم فلو كان الكتاب
مخصصا للكتاب لكان المبين له هو الكتاب لا الرسول صـ وعورض بقوله
تبيانا لكل شىء والكتاب شىء فكيف يكون الكتاب بيانا له والتحقيق
ان كلا من الكتاب والسنة ورد بلسانه فكان هو المبين تارة بالكتاب
وتارة بالسنة المفصلون قالوا اولا اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين
فكانه قال لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يستوفى الافراد واحدا بعد واحد
وكان ان لا تقتل زيدا ناسخا لقولنا اقتل زيدا هكذا ما هو بمنزلته والجواب
انما يصار الى النسخ حيث تعذر التخصيص فانه اولى لانه اغلب واهون
لكونه دفعا والنسخ رفعا والدفع اهون من الرفع لانه يستدعى سبق
ثبوت الحكم بخلاف الدفع كما مر والتخصيص متعذر فى لا تقتل زيدا
دون لا تقتل المشركين قالوا ثانيا التخصيص بيان والبيان مؤخر عن
المبين فلا يكون الخاص المقدم مخصصا للعام المؤخر الجواب ان اريد
ذات البيان مؤخرة عن المبين فهو هم بل هو اول المسئلة وان اريد
ان وصف البيان مؤخر عن وصف المبين فهو باطل لانهما متضايفان
كالابوة والبنوة لا تقدم لاحدهما على الاخر وان اريد ان نصف البيان

موخر عن المبين فهو مم لكنه لا يجدي قالوا ثالثا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث وهو نظر في الجماعة فكان اجماعا فالعام المتاخر من الخاص المتقدم فوجب الاخذ به الجواب انه محمول على ما لا يحتمل تقبل التخصيص جمعا بين الدليلين وتخصيص السنة بالسنة يجري فيه المذاهب الثلثة فاستدل على المذهب المختار بلزوم ابطال القاطع بالمحتمل والاشبه في الاجوبة وعليك بالاعتبار وتخصيص الكتاب بالخبر المتواتر اجماعا لا بالخبر الواحد عند الشيخ واتباعه وجوزه العلامة وجماعة كاصحاب المذاهب الاربعة وبه قال الحاجبي وقيل القائل عيسى بن ابان يخصص به الكتاب ان خص قبله بقاطع سواء كان متصلا او منفصلا على ما صرح به في الحاشية وصرح به العضدي ايض الا ان شارح الشرح ذكر ان العام عند بعض الحنفية قطعي كالخاص فلا يجوز تخصيصه بالظني كخبر الواحد الا اذا خصص منه البعض فقطعي فيصير ظنيا في الباقي وعندهم ان قصر العام على البعض انما يكون تخصيصا اذا كان بمستقل غير متراخ فان القصر بغير المستقل لا يكون تخصيصا كما لا يكون نسخا والقصر بالمستقل المتراخي لا يكون تخصيصا بل نسخا ولا يصير ظنيا في الباقي في الصورتين وانما يصير ظنيا اذا خص بمستقل غير متراخ كلاما كان او غيره لكن المخصوص بالكلام لا يبقى حجة عند الكرخي اصلا وعند الجمهور

سى

بقي حجة فيه نوع شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد وهذا هو المطابق لاصولهم والاحاديث المخصصة للكتاب في باب الارث والنكاح وغير ذلك ليست عندهم اخبار احاد بل نوع اخر يسمونه المشهور ويجوز نسخ الكتاب والخبر المتواتر به لكونه في قوة القطع وعلى هذا ينبغي ان يحمل الظني فيما نقل عن الكرخي انه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد ان كان قد خص من قبل بمنفصل قطعي او ظني انتهى ولم يذكر المص مذهب الكرخي لكونه في غاية الضعف كما صرح به في الحاشية وقيل بالوقف اي لا ادري وهو مذهب القاضي ومال اليه المحقق وهو اسلم لان الوقوف عند الشبهات خير من اقتحام الجهالات المانعون تمسكوا بوجهين الاول انه لو خصص خبر الواحد الكتاب لعارض الظني القطعي ولا يعارض ظني قطعيا بل يضمحل عند القطعي وايض لا تصرف حقايق القران الى مجازاتها بخبر الواحد واعترض الشيخ رحمه الله على نفسه في كتاب العدة بانك اذا اجزت العمل بالاخبار التي تختص بها الطايفة المحقة فهلا اجزت العمل بها في تخصيص عمومات الكتاب واجاب بانه قد ورد عنهم عليهم السلم بالاختلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله فاذا وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه واضربوا به عرض الحائط انتهى كلامه فان قلت كثير اما يخصص

خالفه

الشيخ رحمه الله القران باخبار الاحاد كما يظهر ذلك لمن تتبع كلامه قلت لعل تلك الاخبار كانت متواترة عنده او محفوفة بالقراين او مستفيضة مشهورة عنده فلا منافاة فان قلت الخاص لا يخالف العام وانما يخالفه لو رفع الحكم عن كل افراد العام قلت رفع الحكم عن البعض مخالف للكل شانه وايض بالقصر على البعض معنى مجازي للعام مخالف لمعناه الحقيقي الذي هو شمول الكل وايض فقد استدل المص على كون العام المخصص مجازا بانه لو لم يكن مجازا لكان حقيقة في معنيين مختلفين فقد اقررتم بالمخالفة بينهما فلا تنكروها وايض ففي الكافي بسند صحيح عن الصادق عليه السلم ان الحديث الذي لا يوافق القران فهو زخرف والحاصل ان مخالفة الخاص للعام بمرتبة من الظهور لا يمكن انكارها كذا في الحاشية ولا شك في ان المخالفة بينهما الذي ذكره ثابتة لكن يبقى الكلام في ان المخالفة المذكورة في الحديث هو هذا المعنى او معنى ابطال الحكم العام راسا وهو الفرد الكامل منها والمجوزون لا يسلمون ان المراد بالمخالفة المذكورة في الاحاديث هو المخالفة بالمعنى الذي ذكره المانعون كيف وهي محققة بين الكتاب والاخبار المتواترة التي تخصص بها القران اتفاقا فيوجب حملها على الفرد الكامل منها جمعا بين الادلة ويؤيده ان التخصيص بيان والبيان لا يخالف المبين وح فالاحاديث المذكورة لا تنهض

حجة

الفرق بين النسخ والتخصيص

حجة عليهم والثاني انه لو خصص خبر الواحد الكتاب لنسخ ايض اذ هو اي النسخ تخصيص في الازمان كما ان التخصيص تخصيص في الافراد واللازم بط اتفاقا وفيه ان التخصيص دفع والنسخ رفع فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني المفصلون قالوا انما يعارض عموم الكتاب به اي بخبر الواحد اذا ضعف العموم بالمجازية وقال الكرخي ايض مثل ذلك الا انه زاد عليه ان التجوز لا يحصل الا بالتخصيص بالمنفصل لان المخصص بالمتصل لا يكون مجازا عنده ومنشا ضعف العموم بالمجازية انه لما تطرق اليه التخصيص وصار مجازا كان جميع مراتبه بالنسبة اليه سواء وان كان ظاهرا في الباقي بعد ان كان قطعيا في الجميع المجوزون قالوا القران دليل وخبر الاحاد دليل واعمال الدليلين اولى من طرح الواحد بل يضمحل عنده وذلك ان نقول خبر الواحد ان كان مستفيضا مشهورا او محفوفا بالقراين كان دليلا ويخصص به القران ويعمل به الدليلان والا طرح الخبر وعمل بالكتاب واما تخصيص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلم لا تنكح المراة على عمتها ولا خالتها فليس منه لانا لا نسلم انه خبر احاد بل قد كان متواترا سيما في الصدر الاول واما تخصيص قوله تعالى يوصيكم الله بالخبر الذي رواه ابو بكر فلا ينهض حجة على احد كيف وقد انكره اهل البيت عليهم السلم وهم معدن العلم ومهبط الوحي الواقفون قالوا كلاهما قطعي من جهة

والمانعين ان يقولوا خبر الواحد المعارض للقران ليس دليلا حتى يكون اعمالها اولى من طرح الواحد

٣٥٠

ظني من وجه فوقع التعارض فوجب التوقف ولما فرغ من تقرير ادلة المذاهب
شرع في الجواب عن ادلة المانعين والمفصلين فبدئ في الجواب عن دليل
المانعين اما الجواب عن اولها فبمنع بطلان التالي كما اشار اليه بقوله و
قطعي المتن ظني الدلالة الذي هو القران يعارضه معاكسه الذي هو
خصوص اخبار الاحاد فانه وان كان ظني المتن قطعي الدلالة فالظني لم يعارض
القطعي بل القطعي يعارض الظني فجمعنا بينهما اعملنا قطعي المتن فيما عدا
صورة الخبر فانه دلالته ظنية واذ قد فعلنا ذلك فقد عملنا بالكتاب
والسنة جميعا واما الجواب عن ثانيهما فبمنع الملازمة كما اشار اليه بقوله
وعدم النسخ للاجماع على ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد ولا اجماع على انه
على انه لا يخصص به ثم اشار الى الجواب عن دليل المفصلين فقال والضعف
بالمجازية غير لازم في المعارضة فانها باعتبار قطعية الدلالة وهي متحققة
سواء وجد الضعف بالمجازية اولم يوجد واما الجواب عن دليل الواقفين
فهو ان الجمع بين الدليلين اولى من طرح احدهما فيرجح الخبر كيف لا وقد شاع
التخصيص في العمومات حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه على ما مر فصل
اذا ورد عام وخاص فان لم يتنافيا عمل بهما وان تنافيا فاما ان يتقارنا
او يتقدم العام على الخاص او يتاخر عنه او يجهل التاريخ فالاقسام اربعة
والمص حاول ان يبين حكم كل واحد منها فقال اذا تنافا العام والخاص و تقارنا

عام وخاص

الاجماع

٣٥١

بني العام على الخاص لان دلالة الخاص على مدلوله اقوى من دلالة العام على مدلوله
واذا كان اقوى كان راجحا كان العمل بالراجح متعينا ولا يعمل بالعام الا
فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى
من الغاء احدهما بالكلية وقيل العام يكون معمولا فيما عدا مورد الخاص لخلوه
عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وليس بشيء لما مر من ان
دلالة الخاص على مدلوله اقوى فتعين العمل عليه وان تقدم العام فاما
ان يكون ورود الخاص بعد حصول العمل به او قبل فبعد حصول العمل به منسوخ
اي فان كان ورود الخاص بعد حصول وقت العمل بالعام والعام منسوخ لكن
لا مطلقا بل في قدر مورد الخاص ويشترط ان لا يكون الخاص اضعف من العام
بان يكون خبر احاد والعام متواترا وانما كان العام منسوخا في ذلك القدر
لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان ورود الخاص قبله اي قبل حضور وقت العمل
حصول العمل بالعام فالعام مخصص بناء على جواز تاخير البيان عن وقت
الخطاب وسياتي انه الحق خلافا لابي الحسين فان العام المقدم على الخاص
عنده منسوخ سواء ورد الخاص بعد حضور العمل بالعام او قبله بناء
على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ولان تاخر العام عن الخاص
فكالعام المقارن له في وجوب بناء العام على الخاص فيعمل بالعام فيما
عدا مورد الخاص ويعمل به في مورده وهذا عند المحقق والعلامة وهو مذهب
لما تقدم من الاستدلال

الدليلين

الخاص

تبعد حضور

والا

٣٥٢

الشافعي وابي الحسين البصري واختاره المص والعام المتاخر ناسخ للخاص
عند السيد المرتضى وابي حنيفه والقاضي عبد الجبار لنا تقديم العام
يوجب الغاءه او نسخه لانه اما ان يرفع حكم الخاص بالعام المتاخر و هو
النسخ او لا يرفع به وهو الالغاء وتقديمه اي تقديم الخاص يوجب التجوز
لا غير ولا شك في ان التجوز اهون من الالغاء والنسخ واذا كان الامر كذلك
فهو اي تقديم الخاص اولى منه اي من تقديم العام وايجاب التقديم التجوز
بناء على ما ذهب اليه الجمهور من ان العام المخصص مجاز في الباقي واستدل
المخالف بوجهين الاول اذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين
كان القول الثاني بمثابة ان تقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى اخرهم
وهذا ناسخ قطعا فكذا ما هو بمثابته واجاب عنه المص فقال وليست
النصوص كالعموم في جواز النسخ بل الاول ظاهر يقبل التخصيص والثاني
نص فلا يقبله الثاني ان المخصص للعام بيان له فلا يتقدم واجاب عنه
بقوله والمتاخر عن المبين وصف البيانية لا ذات البيان وان جهل
التاريخ فكالقسم الاول في وجوب بناء العام على الخاص لما مر ولان الفقهاء
لا يزالون يخصصون العام بالخاص ولم يعلموا التاريخ ولما كان لقائل
ان يقول كيف يكون العام المجهول تاريخه كالقسم الاول وفيه احتمال النسخ
بخلاف الاول اجاب عنه بقوله واحتمال النسخ معلق ما لا اصل عدمه لانه
معلق

النصوصية

٣٥٣

معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام والاصل انه ورد
الخاص ولما يحضر وقت العمل بالعام ولو سلم فبناء النسخ على احتمال واحد و
بناء التخصيص على ثلث احتمالات واذا كان احتمال النسخ كذلك فلا
يصلح للمعارضة مع احتمال التخصيص فصل هل يتبادر العمل بالعموم
بمجرد الظن بعدم المخصص بناء على ان الاصل عدمه ام لا بد من الفحص
حتى يحصل الظن او القطع بعدمه فالمص يشترط الظن بعدمه بالفحص
ولا يكتفي بالظن باصالة عدمه ولهذا قال لا يتبادر الى العمل بالعموم
قبل ظن عدم التخصيص بشرط ان يكون حاصلا بالفحص عنه اي عن
المخصص لا باصالة عدمه لنا شيوع المثل المشهور وهو ما من عام الا
وقد خص منه فوجود المخصص وان كان على خلاف الاصل لكنه شايع فحصل
الشك في وجود المخصص فوجب الفحص عنه لزوال الشك القايلون
بعدم وجوب الفحص وجواز الاكتفاء بالاصل قالوا لو وجب الفحص
عن المخصص لوجب الفحص عن التجوز لمساواته للمخصص وليس يجب
الفحص عن التجوز بل يحمل على الحقيقة الا ان يصرف عنها صارف فليس
يجب الفحص عن المخصص قلنا الفرق بينهما قايم للمثل المشهور في المخصص
دون التجوز وما قيل من ان ههنا ما يقوم مقام المثل هناك وهو ان
اكثر اللغة مجازات مع انه لا يجب الفحص عن التجوز بان الاصل ههنا

يبادر

المخصص

ويعمل بالعموم فهذا القول يكذبه التتبع كما يصدق المثل ان اكثر العمو
مخصصات والقاضي يشترط في العمل بالعموم القطع بعدم المخصص
والمعارض ولا يكتفي بالظن بعدمهما ان الظن لا يغني من الحق شيئا قلنا
لو اشترط القطع بعدمهما فيبطل العمل باكثر الادلة لعدم حصول القطع
بعدمهما في اكثرها ولما كان للقاضي كثرت البحث عن المخصص والمعارض
وفحص المجتهد عنهما يفيدان القطع بانتفائهما اجاب عنه المص فقال
وافادة كثرت البحث وفحص المجتهد له اي القطع مم والسند رجوعهم ٣٥٤
اي رجوع المجتهد بالدليل الاقوى اذ كثيرا ما يرجع المجتهد عن العمل بعد
بحث المجتهدين وفحصهم بسبب ظفرهم بدليل اقوى ولما كان كلام القاضي
يؤول الى منع الملازمة التي ادعاها المستدل على بطلان اشتراط القطع
بعدمهما مستندا بجواز افادة كثرت البحث عن المخصص والمعارض
وفحص المجتهدين عنهما القطع بعدمهما كان منعه خارجا عن قانون الدليل
الناظرة بل لا منع اثبات المقدمة الم **فصل** المستثنى اما ان يكون
بعضا من المستثنى منه وهو المتصل او لا وهو المنقطع وقد يتراءى
ان المنقطع لا دخل له في التخصيص فانه عبارة عن الاخراج وهو لا يتحقق
في المنقطع ولا خلاف في صحته لغة بشرط ان يكون المستثنى مخالفا
للمستثنى منه بان ينفي من المستثنى الحكم الذي اثبت للمستثنى منه مثل

ماداد

ماذا دالا ما نقص وما نفع الا ما ضر على ان يكون ما الاولى نافية والثانية
مصدرية ولهذا لا يصح ما جاءني زيد الا ان العالم حادث اذ لا مخالفة
بينهما بشيء من الوجهين وبالجملة فهو بمعنى لكن فكما يجب فيه مخالفة ما
بعده لما قبله اما تحقيقا مثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو واما تقديرا مثل
ما ضربني لكن اكرمني فانه في تقدير ما اهانني لكن اكرمني فكذا هنا انما الخلاف ٣٥٥
في انه حقيقة فيه ام مجاز فيه فقال الاستثناء في المنقطع مجاز لا مشترك
لفظي بينه وبين المتصل ولا مشترك معنوي بينهما لان التبادر دليل غيره وهو
دليل على انه ليس حقيقة فيه ومن ثم اي من اجل انه مجاز في المنقطع ترى العلماء
لم يحملوه اي الاستثناء عليه اي على المنقطع الا مع تعذر المتصل فلو كان
حقيقة فيه لم يابوا عن الحمل عليه الا عند التعذر الا ترى انهم يقولون
له عندي مائة درهم الا ثوبا وله على ابل الا شاة الا ثوب او قيمة شاة فيرتكبون
الاضمار مع انه خلاف الظ ليصير متصلا ولو كان حقيقة في المنقطع على
احد الوجهين لما ارتكبوا خلاف الظ حذرا عنه ثم النزاع هل هو في لفظ
الاستثناء ام في صيغته الظ من عبارة المص وجماعة النزاع في الثاني
لا في الاول لظهور انه مجاز لغوي فيهما حقيقة عرفية عند النحاة الا ان
احتجاج بعضهم على كونه مجازا في المنقطع بانه من سبعنا ان العرب اذا
صرفته وانما يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في الاول ولما

كان ههنا مظنة ان يقال كثيرا ما يستعمل صيغة الاستثناء في المنقطع
والاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب عنه المص فقال وقوله تعالى وان
الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله
تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما ونحوها
مثل يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
عن تراض ومثل فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وليس منهم لقوله
تعالى كان من الجن وقوله تعالى خلقتني من نار وخلقته من طين غير دال
على الحقيقة لجواز كونها مجازات وفيه نظر لوجوب حمل اللفظ على حقيقته
ما لم يصرف عنها صارف وما قيل من ان رجحان المجاز على الاشتراك مانع
من الحمل على الحقيقة ففيه انه يؤدي الى عدم الوثوق باشتراك شيء من الالفاظ
من مجرد استعمالهم لها في اكثر من واحد بلا قرينة الى ان ينصوا على اشتراكها ٣٥٦
وليس كذلك فتدبر ثم ما مر ان في الاستثناء ثلث مذاهب التواطؤ
والاشتراك والحقيقة والمجاز فعلى الاول حده ما دل على مخالفة بالا غير
الصفة واخواتها فقولنا ما دل على مخالفة يتناول انواع التخصيص وقوله
بالا يخرج اخوها وتقييده بغير الصفة يخرج نحو لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا لانه بمعنى غير الله فيكون صفة لا استثناء وقوله واخوا
يراد بها الكلمات الموضوعة للاخراج نحو سوى وحاشا وعدا وخلا

وعلى

وعلى الاخيرين لا يجتمعان في حد والمتصل اخراج بحروف وضعت له ولا يرد
الغاية ولا نحوها في القوم اذ ليس وضعها للاخراج وان فهم منهما في بعض
التراكيب والمنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج
والقيد الاخير اخرج المتصل لانه يدل على مخالفة مع اخراج اختلفوا في ان
المستثنى هل يجب ان يتصل بالمستثنى منه لفظا او حكما ام لا فالاكثر على
انه يجب الاتصال وعن ابن عباس انه يصح الاستثناء وان طال الزمان
شهرا وقيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ
به كالتخصيص بغير الاستثناء ولا يبعد ان نحمل عليه مذهب ابن عباس ٣٥٧
واما حمله على ظاهره فبعيد جدا وقيل يصح الانفصال في كتاب الله سبحانه
خاصة والمص اختار المذهب الاول فقال ويشترط في صحة الاستثناء
الاتصال بالمستثنى منه ولو لم يكن الاتصال لفظا بل كان حكما كالفصل
بنفس او سعال وذلك لوجهين للزوم جهالة المبيع وقدر المؤجل
وغيره كالمهر ولزوم عدم استقرار شيء من الاقرار والطلاق والعتق
وغيرها لولا الاتصال ولالغائهم اي الفقهاء استثناء المقر بعشرة درهما
بعد مضي مدة من الاقرار بها فلو لم يكن الاتصال شرطا لما الغوه ولما
حكموا بلزوم العشرة فثبت ان الاتصال شرط لما ذكرناه من الدليلين
لا لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من حلف على شيء ثم راى غيره خيرا منه

فليكفر يمينه وهو ما اشار اليه من تعيين التكفير مع اسهلية الاستثناء
اذ لم يثبت عن هذه الرواية عندنا القايلون بجواز تاخيره الى شهر قالوا جوزه
ابن عباس الى شهر ولولا جوازه شهرا في اللغة لما جوزه ابن ادريس وهو
من فصحاء الحجاز قلنا الجواب عنه باحد وجهين اما بانه لم يثبت عنه
هذا القول او بانه قد ثبت عنه ولكن اراد اظهار ما نوى اولا بان يكون — اظهار
وقت التلفظ قاصدا للاستثناء فهو متصل بحسب النية وان لم يكن
متصلا بحسب اللفظ قالوا روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم سكت
ثم قال ان شاء الله ولولا جواز الفصل لما ارتكبه وهو افصح العرب واجيب — ٣٥٨
بانه محمول على ما تقدم من تنفس او سعال جمعا بينه وبين دليلنا قالوا
ساله اليهود عن مذهب لبث اصحاب الكهف فقال غدا اجيبكم فتاخر
الوحي بضع عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء
الله فقال ان شاء الله ولا كلام يعود اليه الا قوله غدا اجيبكم فيعود اليه فصح
الانفصال بضع عشر يوما واجيب بان المعنى افعل ان شاء الله واذا ثبت
وجوب الاتصال في كلام العرب ثبت وجوبه في كلام الله تعالى اذ لا يجوز في
كلام الله سبحانه وتعالى ما لا يجوز في كلام العرب **فصل** الاستثناء
المستغرق للمستثنى منه فيكون باطلا اتفاقا والاكثر على جواز استثناء — لمجوّز
الاكثر من الباقي فضلا عن استثناء مساويه وقيل بالمنع مطلقا اي

اي من الاكثر والمساوي لكن لا مطلقا بل في العدد خاصة لجوز له عشرة
الا اربعة لا ازيد اما في غير العدد فيجوز استثناء الاكثر نحو اكرم العلماء
الا من خالط اهل الدنيا وان كانوا اكثر وقيل بالمنع من استثناء الاكثر
والمساوي مطلقا في العدد وغيره فيجب ان يبقى اكثر من النصف وهذا
مذهب الحنابلة والقاضي في احد قوليه وذهب اخرون الى المنع في الاكثر
ومنهم القاضي فيجوز عندهم استثناء المساوي لنا قوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون اكثر بدليل
وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فاكثر الناس غير مؤمن وغير المؤمن — ٣٥٩
غاو فاكثر الناس غاو واذ قد ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز
استثناء المساوي بطريق اولى لانه اقرب الى الجواز ولنا ايضا ما وقع
في الحديث كلكم جايع الا من اطعمته لا شك ان المطعمين اكثر من غيرهم — البدهي
ولنا ايضا اتفاق الفقهاء على ثبوت الواحد في ذمته القايلون بانه — بعد عشرة الا تسعة
لا يجوز استثناء الاكثر من الاقل المساوي تمسكوا بوجهين احدهما
ان طريق الاستثناء انكار بعد اقرار فلا يسمع الا في الاقل من الباقي
اذ ربما ينسى في اول الكلام بخلاف الاكثر والمساوي واجاب عنه المص
فقال ولا جملة واحدة لا جملتان لما سياتي من الاستثناء وبعد الاخراج — الكلام
فليس فيه حكمان مختلفان فلا انكار بعد اقرار ولو سلم فالدليل تسع

ودليلنا يفيد القطع فيتبع ودليلكم لا يفيد الا الظن فلا عبرة به وثانيهما
انه لو قال له عشرة الا درهم الا تسعة ونصف وثلث ونصف سدس درهم
كان مستهجنا وما هو الا لاستثناء الاكثر واجاب عنه المص فقال
واستهجان المثال المصنوع كاستهجان له واحد وواحد الى عشرة وليس
الاستهجان لاستثناء الاكثر بل للتطويل بلا فايدة مع امكان الاختصار
سواء استثني الاكثر او لم يستثن شيء اصلا وتوصيف المثال بالمصنوع
ايماء الى ثبوت الاستهجان في المصنوع لانه يستلزم ثبوته في غيره وكان — ٣٦٠
يشير الى جواب اخر **فصل** قد مر ان في الاستثناء المتصل تناقضا
فانه عبارة عن اخراج شيء عن شيء والاخراج فرع الدخول ومستلزم
للخروج فقولك له عشرة الا ثلثة صريح في دخول الثلثة في العشرة وفي
خروجها عنها بخلاف غيره من التخصيصات فانه ليس بهذه المثابة
ثم التناقض ههنا مبني على مقدمتين ان يراد العشرة وان يسند اليها
فلا بد من دفعه اما عن القول بان العشرة اريدت ولكن لم يسند اليها
الا بعد اخراج الثلثة عنها وهو الذي اشار اليه بقوله قيل المراد بعشرة
في عشرة الا ثلثة معناها بكمالها ولا تناقض لانه لم يسند الى المستثنى
منه الا بعد اخراج المستثنى ولم يكن في الكلام حكمان احدهما اثبات
والاخر نفي فيتعارض النفي والاثبات بل الحكم في الكلام الموجب هو
الاثبات

الاثبات فقط وفي الكلام المنفي هو المنفي فقط واما عن القول بان العشرة لم ترد
اصلا فان اريد بها السبعة فهو الذي اشار اليه بقوله وقيل المراد بها سبعة
من قبيل ارادة الجزء من لفظ الكل والا قرينة التجوز وان لم يرد بها وهي
مرادة قطعا فلا محالة كانت مرادة بالتركيب وهو الذي اشار اليه بقوله
وقيل لها اي للسبعة اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا — ٣٦١
ثلثة فهذه الاحتمالات ثلثة قال بكل منها قايل وعلى كل قايل منهم ان يبطل
قول خصمه ليتعين قوله الاول اي القول على بطلان كل من القولين الاخرين
وجوه اما على بطلان القول الثاني فاحدها لزوم الاستغراق فانا اريد
نصف ما وقع عليه الشرا اليه وثانيها القطع بارادة نصف كلها في
المستثنى فمرجع الضمير هو كلها لا نصفها وثالثها اجماع اهل العربية
على ان الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي منها لم
يكن ثمة بعضا ولا كل ولا اخراج ورابعها بطلان النصوص كلها اذ
ما من لفظ الا ويمكن استثناء بعض مدلوله فيكون المراد هو الباقي
فلا يبقى نص في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله وخامسها
ما ذهبنا اليه من المسند المسند اليه هو الباقي من الثلث معنى صحيح
قطعا ويدل عليه اللفظ بلا وجه يصرف عنه فيبطل القول الثاني
واما على بطلان القول الثالث فاحدها لزوم الخروج عن قانون اللغة

وفي المقام كلام

وبيانه ان تركب الاسم من ثلثة اسماء فصاعدا ان كان بطريق الاضافة فوجه
الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابي عبد الله او بطريق الحكاية
وابقاء الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره و
تابط شرا وشابت قرناها او بطريق الم وكهيعص وحمعسق منثورة
ومتى اسماء العدد من غير اعراب فلا نزاع في وقوعه في كلام العرب واما
تركيب اسم من ثلثة اسماء تركيبا فرضا سوى اجرى الاعراب على جزئه
الاخر مثل حضرموت او على صدره مثل عشرة الا ثلثة ان جعل اسما
للسبعة فلا نزاع في انه خارج عن قانون اللغة وثانيها عود الضمير
الى جزء الاسم في نحو اشتريت الجارية الا نصفها وجزء الاسم لا يصلح
ان يكون مرجعا للضمير والحق ان ليس ههنا مرجع ولا ضمير اذ كل منهما
على تقدير التسمية بالمجموع لا يدل على شيء بل هو بمنزلة الزاء من زيد
كما في الحاشية وثالثها اجماع اهل العربية الى اخر الوجوه فبطل القول
الثالث كما بطل الثاني ولا رابع يحمل عليها الكلام فتعين القول الاول
قيل انا لا ندعي ان العشرة في عشرة الا ثلثة مستعملا في السبعة بل
ليست مستعملة الا في معناها الحقيقي ولكن لما لم يكن الحكم في هذا
المركب الا على السبعة كان معناه الحقيقي اما العشرة الموصوفة باخراج
الثلثة عنها فيكون مجازا في السبعة وهو المذهب الثاني واما الباقي ٣٦٢

من

من العشرة بعد اخراج الثلثة عنها فيكون حقيقة في السبعة بمعنى ان
للمركب معنى يصدق على السبعة وان كان اجزاؤه مستعملة في معانيها
الحقيقية وهو مذهب الثالث فلا يلزم على القول الثاني الاستغراق
ولا له ولا عود الضمير الى غير ما هو له المراد في اشتريت الجارية الا نصفها
مع القطع بارادة نصف كلها ولا عدم تحقق البعض والكل ولا اخراج
ولا بطلان النصوص ولا الاسناد الى الباقي على الاسقاط ولا على الثالث
الخروج عن قانون اللغة ولا عود الضمير الى جزء الاسم ولا بطلان اخراج
البعض عن الكل ولا بطلان النصوص ولا الاسناد الى الباقي بعد اخراج
اورد عليه بانه ان كان الحكم بعد الاخراج كان اعترافا بالقول الاول
والا لم يدفع التناقض الثاني اي القول الثاني على بطلان طرفيه وجوه
اما على بطلان الاول فوجهان احدهما لزوم كذب ما هو صدق
قطعا لولا ارادة الباقي من المستثنى منه بعد الاخراج كقوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والثاني انه اما ان يراد كل العشرة
او السبعة فلا مناص اي لا منع عن ارادة احدهما لكن الاقرار بالسبعة
واقع دون الاقرار بالكل واما على بطلان الثالث فما مر واذا بطل القول
الاول والثالث والرابع تعين الثاني ولك ان تثبت القول الثالث
بطلان القولين الاولين بما مر فيتعين هو ويدفع هذه الوجوه الثلثة ٣٦٣

لسبق الاخراج الاسناد فلا يلزم كذب ما هو صدق قطعا ولا ان يكون
بالعشرة سبعة ولا بطلان القول الاول حتى يتعين الثالث لابتنائها
على تاخر الاخراج عن الاسناد وفي هذا المقام كلام وهو انه لو سبق
الاخراج الاسناد لما امر قال لاخر علي شيء الا خمسة بشيء وهو بيان في
ما هو الحق من الاستثناء من النفي اثبات ولما افاد كلمة التوحيد لا
عبارة عن اثباته ونفي ما سواه والكلام على ذلك التقدير يتضمن
اخراجه تعالى من الالهية ثم اسناد النفي الى الثاني فلا يستفاد منه
الا نفي ما سواه هذا تقرير كلام القوم وان اردت حقيقة الحال
فاستمع لما قيل عليك من المقال فنقول ولا حول ولا قوة الا بالله ان
الاستثناء المتصل لكونه عبارة عن اخراج شيء عن شيء كان مستدعيا
لدخول الشيء الاول في الشيء الثاني ثم خروجه عنه وكون الدخول والخروج
مضافين الى امر واحد فح اما ان يكون اخراج الاول من النفس الثاني
او من حكمه فالاول باطل والا لزم العدول عن الحق الذي لا محيص عنه
وهو ان الاستثناء من الاثبات نفي وهو المنفي اثبات على ما يجيء
فتعين الثاني وبطل القول الاول واما الاخران فقد عرفت بطلانهما
ثم نقول عشرة ثابتة على معناها والثلثة مخرجة عنها بعد الحكم فلا
تناقض لان العشرة وان كانت نصا في مدلولها ان تناول الحكم لجميع اجزائها ٣٦٤

اجزاءها ليس

ليس بنص بل الظاهر الا قرينة على الاسناد اليها مجاز عقلي من حيث
ان المسند اليه في الواقع انما هو السبعة وقد اسند الى العشرة الملابسة لها
السبعة فالاسناد الى العشرة في الظاهر مرادا منها معناها الحقيقي اي
السبعة في الواقع كما هو شان سائر المجازات العقلية غاية ما في
الباب ان لا يكون العام المخصص على اطلاقه مجازا في الباقي ولا محذور
فيه فان قلت فقد الزمت التناقض حيث اخرجت الثلثة من الحكم
المتناول لها قلت قد اخرجتها من الحكم المتناول لها في الظاهر لو لم
يكن تخصيص فاذا جاء التخصيص صار خروجها عنه ظاهرا وليس
هذا من التناقض في شيء كما هو شان سائر التخصيصات اذ
ليس التخصيص الا اخراج لولاه لدخل في حكم العام انما التناقض
فيما لو اخرجها من الحكم المتناول لها في الواقع وليس فليس فان قلت
اليس يوهم الكلام التناقض قلت بلى ولكنه ليس من المحذور في شيء
كيف والجمع بين معنيين متقابلين من صنايع الكلام فان قلت
فما يصنع في صورة النفي مثل لا رجل في الدار ولا زيد وما من اله الا
الله فانهم صرحوا بكونه نصا في الاستغراق قلت مثل ما صنعت في
صورة الاثبات فان النكرة في سياق النفي وان كانت نصا في استغراق
مدلولها لكن شمول الحكم لجميع افرادها ليس بنص بل الظاهر ولو سلم فانما ٣٦٥

لهام

فانما يكون باقيا على المنصوصية لم يصادفه تخصيص واما اذا صادفه فقليل
اخرجه عنها فان قلت فما تصنع بالحصر الذى مر قلت الحصر ممنوع اذ على تقدير ارادة
العشرة جاز ان يسند اليها اسنادا مجازيا قبل اخراج الثلثة عنها والحاصل
ان التناقض مبنى على ارادة العشرة وان يسند اليها حقيقة والجواب اما بان
يراد العشرة ولا يسند اليها الا بعد اخراج الثلثة عنها او يسند اليها قبله
اسنادا مجازيا وهذا الاحتمال لم يذكره القوم واما بان لا يراد اصلا وهو
ايضا على قسمين كما مر فلم ينحصر طرق الاجوبة فى الثلث **فصل** الاستثناء
الواقع بعد جمل متعاطفة بعضها على بعض بالواو قد اختلف فيه فقال
الشيخ ره والشافعية هو للكل وقال الحنفية هو للاخيرة وقال السيد
المرتضى بالاشتراك بينهما فيتوقف على ظهور القرينة الدالة على ارادة احدهما
وقال الغزالى والقاضى بالوقف بمعنى لا ندرى اهو للاخيرة ام هو للجميع
وهولاء يوافقون الحنفية فى الثبوت للاخيرة لكن لعدم ظهور شموله
غيرها وهو لظهور عدمه واليه اى للوقف مرجع قول الحاجبى فانه قال
ان ظهر انقطاع الاخيرة عما قبله بامارة فهو للاخيرة وان ظهر اتصالها
به فللجميع وان لم يظهر احدهما فالوقف فمرجع هذا القول للوقف
لان القايل به انما يقول به ان لم يظهر احدهما وقال ابو الحسين ان ظهر الاضراب
اضراب الثانية عن الاولى فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب اما
بان

بان يختلفا نوعا لكون احدهما خبرية والاخرى انشائية او كان احدهما
امرا والاخرى نهيا او غير ذلك مثل اكرم بنى تميم والنحاة هم العراقيون اما
بان يختلفا اسما بان يكون الاسم الذى يصلح ان يكون المستثنى منه فى
احديهما غير الذى يصلح لتلك الاخرى مثل اكرم بنى تميم واما بان يختلفا
اسما وحكما مثل اكرم بنى تميم واستاجر ربيعة بشرط اختلافهما فى الغرض
فى الاقسام الاربعة وان لا يكون الاسم فى الثانية ضمير الاسم فى الاولى
وعدم ظهور الاضراب اما بان يكون اسم الثانية ضميرا الى الاولى اتحدتا
نوعا وحكما ولا يتصور الا فى نحو اكرم بنى تميم واكرمهم واختلفتا فيهما
مثل اكرم بنى تميم وهم طوال اذ فى احدهما مثل اكرم بنى تميم وهم مكرمون بناء
على ان الاختلاف فى النوع لا يستلزم الاختلاف فى الحكم ومثل اكرم بنى
تميم واخلع عليهم واما ان يشتركا بغرض مثل اكرم بنى تميم واخلع عليهم وهم
متفرقين لان الغرض هو التعظيم فيهما ومنه قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا اختلفت نوعا وحكما والاسم فى الثانية ضمير الاولى والغرض واحد
وهو الاهانة والانتقام فعلم ان الخلاف غير مختص بالاستثناء ولا بالجمل
بل واقع فى الشرط والصفة والغاية وفى المفردات ويتفرع على ذلك فروع
كما لو قال وقفت على اولادى واولاد اولادى الا الشعراء او قال على اولادى

واولاد اولادى المحتاجين او الى ان يستغنوا لكن لما كان الخلاف فى الاستثناء
بعد الجمل اشهر من غيره عقد الفصل له وقاس الشرط والصفة والغاية عليه
فى الفصل الاتى كما صرح به فى الحاشية ثم التقييد بالواو فى عبارة الجوينى و
الامدى وغيرهما والاطلاق فى الفخرى والتعميم فى الواو وغيرها والاطلاق
فى الفخرى والتعميم فى الواو وغيرها فى عبارة القاضى للاول اى للقائل
لعود الاستثناء الى الكل وجوه الاول صيرورتها اى صيرورة الجمل
المتعاطفة بالواو كالمفرد وكما ان تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر
المبتدا بمنزلة اسم واحد عاد الاستثناء الى الكل اتفاقا مثل اضرب الذين هم
قتلة وسراق وزناة الا من تاب فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة
واحدة مثل الذى اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا فيعود الاستثناء
الى الكل والثانى استهجان التكرير اى تكرير الاستثناء فى الجمل المتعاطفة
فلولا ان يكون المذكور بعد الكل عائدا لاستهجنا ودفع كل من الوجهين
بالمنع اما الاول فالمنع من صيرورتها بالعطف كالمفرد الا الجمل التى
لها محل من الاعراب او التى وقعت صلة للموصول او نحو ذلك مما يوجب
الاتصال واما الثانى فبالمنع من استهجان التكرير مطلقا بل انما
ينتهى عند القرينة الاتصال خاصة اما عدمها فلا ولو سلم فنقول
المستهجنة اى هجنة التكرير لا للعود الى الكل بل للتطويل مع امكان
الاحتراز

الاحتراز عنه بان يقال الا كذا فى الجميع للتصريح بعوده الى الكل من غير
تطويل والثالث انه قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله
عاد الى الجميع اتفاقا ورد بانه شرط والاستثناء فان قيل اذا كان الشرط
للجميع فكذا الاستثناء للجميع لانه يخصص مثله قلنا هذا قياس فى
اللغة وقد مر بطلانه ولو سلم فهذا القياس قرينة الجمل وتقدم القسم
والكلام فيما تجردت عنها وفى ظهور الرجوع للكل عند عدم قرينة الاتصال
والانفصال والرابع انه صالح للجميع فالقول بعوده الى البعض خاصة
تحكم ورد بانه صلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه
صالح للجميع وليس بظاهر فيه والتحكم مندفع بالضرب الخامس انه
لو قال على خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا غيره من الصور
دفعا للمجاز والاشتراك واجيب اولا بانه مفردات وكلامنا فى الجمل
وثانيا بانه لو لم يرجع الى الجميع لم يستقيم وثالثا ان محل النزاع هو
الرجوع الى كل واحد لا الى الجميع وللثانى اى وللقايل بانه للاخيرة وهو انه قائل للاخيرة
فقط وجوه الاول انه لو رجع الى الجميع لرجع اليه فى آية القذف ايضا واللازم
باطل لانه لم يرجع الى الجلد فى آية القذف فان الجلد لا يسقط بالتوبة
اتفاقا والثانى الجملة المعطوفة على الاولى حايلة بين الاستثناء وهى
بين الجملة الاولى فكانت الاولى كالسكوت اى كالسكوت عنها

والثانيه

٣٧٠

فلا يعود الاستثناء اليها فيختص بالاخيرة ودفع الاول بصرف الدليل عن العود الى الجميع وان كان ظاهرا فيه فان الجلد حق الادمي ولا يسقط بالتوبة انما يسقط باسقاط المستحق ولذلك عاد الى غيره من رد الشهادة و التفسيق اتفاقا ولو اختص بالاخيرة لا يبعد عنها ودفع الثاني بكون الكل كالجملة الواحدة فكيف يكون الاولى كالمسكوت عنها والثالث انه لو قال له على عشرة الا اربعة الا اثنين عاد الاستثناء الى الاخير فيقيد الاستثناء الاثنين من الاربعة حتى يلزم الاقرار بثمانية ورد بان الكلام في الجمل المعطوف بعضها على بعض فاين العاطف وبان الكلام في الجمل ومفردات وبانه لا يصلح ان يكون للجميع والا لكان لغوا فهو مردد بين الاولى والاخيرة والضرب مرجح للاخيرة والرابع ان حكم الاولى بكمالها متيقن ودفع بعضه بالاستثناء مشكوك فيه لجواز كونه للاخيرة واجيب بان حكم الاخيرة بكمالها متيقن ودفع بعضه بالاستثناء مشكوك فيه لجواز كونه للاول بدليل يدل عليه وبانه لا يعينه مع جواز للجميع الخامس ان الاستثناء لكونه غير مستقل يتعلق بما قبله للضرورة وبما يرتكب للضرورة يتقدر بقدرها وتعلقه بجملة واحدة تغني عن تعلقه بالجميع لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا عاد اليها فقط لا الى ما لم يتحقق واجيب بانه انما يصح لو لم يوضع للجميع وعندنا انه وضع

٣٧١

وح لا يتم ما ذكرتم وللثالث اي للقائل بالاشتراك بين الجميع والاخيرة وجهان احدهما حسن الاستفهام عنهما عند الاطلاق ايهما المراد ولولا الاشتراك لما حسن الاستفهام وثانيهما اصالة الحقيقة اذ صح اطلاقه في الجميع وللاخيرة فكان حقيقة لهما وهو الاشتراك ودفع الاول برفع احتمال لانه ليس بنص في احدهما بل ظاهر فيحتمل الاخر فيندفع بالتصريح بكونه لاحدهما على انا لا نم ان حسن الاستفهام للاشتراك لجواز ان يكون حسنه بحقيقة ودفع الثاني لمرجوحية الاشتراك اذ قد مر ان المجاز اولى من الاشتراك واليه اشار بقوله ومرجوحية الاشتراك **فصل** الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس عند الاكثرين وطايفة من الحنفية وقالوا المستثنى مسكوت عنه نفيه واثباته والمشهور ان الاول وفاق وفي الثاني خلافا للحنفية لكن صرح التفتازاني بان المشهور في كتبهم انهم خالفوا فيهما معا وكلام المص يمكن حمله على كل من المذهبين فان حمل على الاول كان قوله عن نفيه استطرادا وان حمل على الثاني كان معناه المستثنى مسكوت عن نفيه في صورة الاثبات وعن اثباته في صورة النفي فليس من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا ومعناه انه اخرج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى ففي مثل له على عشرة الا ثلثة لا يثبت حكم الثلثة للنزاع الاصلية لعدم دلالة

٣٧٢

اللفظ على الثبوت لا لدلالته على عدم الثبوت وفي مثل ليس الا خمسة لا يثبت الخمسة بحسب دلالة اللفظ لغة بل انما يثبت بحسب العرف وطريق الاشارة لنا النقل عن اهل اللغة والنحاة انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ كما مر ولنا ايضا كلمة التوحيد فانها انما تفيد التوحيد لدلالتها على وجوده تعالى بعد دلالتها على نفي ما سواه ولو لم يكن كذلك لم يحكم باسلام دهري لو تكلم بها واللازم بط والحنفيون يستدلون على كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما له ويدعون ان دلالة كلمة لا اله الا الله على التوحيد شرعية لا لغوية ورد المص رحمه الله هذه الدعوى فقال ودعوى ان افادتها له شرعية لا لغوية بطة لان انكار دلالة ليس في الدار الا زيد على كونه فيها لغة من قبيل انكار الضروريات واجماع اهل العربية على ان الاستثناء من الاثبات نفي وان احتمل التاويل على ان اجماعهم على انه من النفي اثبات لا يحتملها على ان الاول ايضا لا يحتملها عند التامل وان احتمل في بادي الراي كما ستقف عليه ومنهم من حاول التوفيق بين كلام الحنفية وكلام اهل العربية بناء على ان الخبر يدل على نسبة نفيه لها تعلق بوقوعها بالنسبة الخارجية فان كان مدلول الخبر هو النسبة لنفيه كان حكم المستثنى مخالفا الحكم المستثنى منه فان

٣٧٣

فيه الحكم المنفي اما بالاثبات او بالنفي وفي المستثنى عدم الحكم النفسي و ان كان مدلول الخبر النسبة الخارجية فالاستثناء اعلام بعد التعرض لها والسكوت عنها من غير حكم بالمخالفة بين المستثنى والمستثنى منه فعلى الاول كان حكم المستثنى مخالفا الحكم المستثنى منه سواء كان الاستثناء من الاثبات او من النفي وعلى الثاني لا مخالفة بينهما نعم بين الاثبات و النفي فرق من جهة الحكم لان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف السكوت على النفي اذ لا مقتضى بعده للاثبات فهم يحملون كلام اهل العربية على نفي الحكم النفسي وكلمة التوحيد على عرف الشرع وفيه بعد ما سبق نظر اما اولا فلان معنى قولهم الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات هو انه اذا كان المستثنى منه الحكم بالثبوت كان في المستثنى الحكم في النفي لا عدم الحكم النفسي وكذا اذا كان في المستثنى منه الحكم بالنفي كان في المستثنى الحكم بالثبوت لا عدم الحكم النفسي واما ثانيا فلان ما ذكره على تقدير تمامه لا يتاتى فيما هو العمدة في ماخذ الاحكام اعني الانشا لعدم دلالته على النسبة الخارجية فيلزم ان يكون المستثنى في اكرم الناس الا زيدا ولا يكرمهم الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل كان محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه في الاول و تقدم النهي عنه في الثاني ثم ههنا نكتة لا بد من التنبيه عليها وهي انهم

اختلفوا

المعلوم بالذات

٣٧٤

اختلفوا فى ان الالفاظ هل هى موضوعة للصور الذهنية او للامور الخارجية
بناء على ان اختلافهم فى ان المعلوم بالذات ماذا فمن قال بانه من الصور الذهنية
قال بالاول ومن قال هو الامور الخارجية قال بالثانى وقد جعل النزاع بينهما
لفظيا بان مرادهما ان المعلوم بالذات هو المهية من حيث هى مع قطع
النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهذا هو الحق الذى لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه لان الالفاظ لم توضع الا للمعلوم بالذات وهو
المهية فالالفاظ انما هى موضوعة للمهية من حيث هى مع قطع النظر عن
العوارض الذهنية والخارجية فمن وقف على هذا التوفيق لم يحم حول السوق
والتاويل الذى سبق لان بقاء كل منهما على ان الالفاظ موضوعة للصور
الذهنية اذ لو كانت موضوعة للمهية من حيث هى فلا مجال لهما اصلا
بل الاستثناء ان كان من اثبات دل على نفى الحكم من المستثنى وان كان
من النفى دل على ثبوت الحكم له قطعا لانه لا يدل الا على ما هى موضوعة له
وهى المهية من حيث هى وهو ظ قالوا لو كان الاستثناء من النفى اثباتا
للزم من قولنا لا صلوة الا بطهور ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وهو ظ
ولما كان بناء هذا الدليل على ان الطهور مخرج من الصلوة اشار الى هدمه
ببيانه فقال لا اخراج الطهور ليس من الصلوة اذ لم نقل لا صلوة الا
الطهور بل قلنا لا صلوة الا بطهور فلا بد من تقدير وللتقدير وجهان

احدهما

٣٧٥

احدهما فى جانب المستثنى والاخر فى جانب المستثنى منه فالخصم ان اختار
الاول كان معناه لا صلوة صحيحة الا صلوة مبنية بطهور فانها صحيحة بناء
على ان الاستثناء من النفى اثبات لكن لا يلزم منها صحة كل صلوة بطهور
اذ لا جهة للعموم فى المستثنى كما كان فى المستثنى منه وان اختار الثانى
كان معناه لا صلوة صحيحة بوجه الا بطهور فانها صحيحة حال اقترانها
لكن لا يلزم منه صحة كل صلوة مقترنة به اذ لا جهة للعموم الا اذا كان الوصف
صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع واما اذا لم يكن كذلك
فانا لغرض من الاتيان مدخلية الوصف فى صحة اعتبر فيه وفى كماله
كما فى قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد
ولا عتق الا فى ملك ولا طلاق الا فى زوجة وغير ذلك فقد ظهر مما مر انه
على تقدير الاول لا اشكال مطلقا وعلى التقدير الثانى لا اشكال فى
جانب الاثبات حيث افاد ان الاقتران بالطهور معتبر فى صحتها وانما
الاشكال على هذا التقدير فى جانب النفى فى مثل ما مر فانه استثناء مفرغ
يفيد نفى جميع الشروط سوى الطهور وكذا فى مثل ما زيد الا عالم فانه
يفيد نفى جميع الصفات الا العلم واجيب عنه بوجهين احدهما ان الحصر
اضافى بالنسبة الى الحديث ردا على من توهم انها اذا استجمعت الشرايط
صحت بدون الطهور والاخر ان ذلك اكد شروط حتى كان شروط غيره معتبرة

٣٧٦

بالنسبة اليه من حيث ان الطهور معتبر فى كل حال بخلاف باقى الشروط
والى هذين اشار بقوله وكذا فى المنفى الاعم اى لدفع الاشكال فى المنفى
الاعم وجهان وقس عليه ما زيد الا عالم فى جريان الحصر الاضافى وكون العلم
عمدة صفاته حتى كان ما عداه بمنزلة العدم والتخصيص بالشرط وكذا
فى بعضه المحمل هو الجمع او للاخيرة وعن ابى حنيفة انه للجميع عكس الاستثناء
حيث جعله للاخيرة واما التخصيص بالصفة كقوله تعالى وامهات
نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن
والتخصيص بالغاية مثل فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من
الفجر فيجرى فيهما الخلاف اذا وقعا بعد التعدد انهما للجميع او للاخيرة
وكل واحد من الغاية وما قيد بها اما متحد او متعدد على الجمع او على
البدل فياتى فيهما الاقسام التسعة المذكورة فى الشروط وانما قال
فى كثير من الاحكام لان هذه الخصوصيات ليست مثل الاستثناء
فى جميع احكامه فانها ليست مثله فى الاستغراق فيما دونه واما
وجوب الاتصال فى الصفة والغاية فغير معلوم ويمكن ان يبنى جواز
الانفصال فيهما على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
فان جاز جاز والا فلا هذا وانت خبير بان مباحث الاستثناء باسرها

ينبغى

٣٧٧

ينبغى ان تورد عقيب الفصل المعقود لبيان التخصيص لئلا يتخلل مباحث
التخصيص بالمنفصل بين مباحث التخصيص والمتصل والتخصيص بالعقل
شايع كقوله تعالى خالق كل شىء وقوله وهو على كل شىء قدير والعقل
قاض بخروج الواجب تعالى شانه وكقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
والعقل قاض بخروج الاطفال والمجانين وحجة المانع من وجوه الاول
لو كان مثل ذلك تخصيصا لصحت ارادة العموم منه لان تلك مسمياته
واللازم بط اذ لا يصح لقائل ان يقول اراد بهذا القول وامثاله نفسه
ايض وثانيها لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا واللازم بط لامتناع
البيان ولا يتبين وثالثها لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ لانه
تبيان مثله واللازم منتف ورابعها دليل الشرع ودليل العقل
وترجح احدهما بلا مرجح تحكم الا ان هذه الوجوه كلها واهية اما الاول
فلان التخصيص للمفرد وهو كل شىء وما نسب اليه مانع وهو معنى التخصيص
واما الثانى فلان اللازم منتف لعدم ذات البيان لا وصفه واما
الثالث فبمنع الملازمة لان النسخ اما بيان انتهاء مدة الحكم واما دفع الحكم
وكلاهما محجوب عن نظر العاقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن
الخطاب لم يدركه العقل واما الرابع فبمنع لزوم التحكم لوجوب تاويل دليل
الشرع اذا عارضه القاطع فصل الضمير فى مثل قوله تعالى وبعولتهن

مخصص للمطلقات يتربصن به فيختص المتربص بالرجعيات دون البائنات
ذهب اليه الجويني وابو الحسين البصري ومنعه الشيخ والحاجبي وللعلامة
قولان والمرتضى والمحقق قايلان بالوقف وهو اسلم الماصر للاول وهو القايل
بالتخصيص مخالفة الضمير مرجعه اذ يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عمومه
بالة الضمير مخالفة الضمير لمرجعه وهو بط والجواب ان الضمير كاعادة الظاهر
ولا شك انه لو عاد الظ واراد الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولم يحكم
بكونه مخالفا فكذا ههنا وللثاني وهو القايل ببقاء المرجع انهما لفظان
ومجازيته لا تستلزم مجازية لفظ اخر فيجوز تخصيص الضمير من غير تخصيص
الظ لنا لو لزم تخصيص الظاهر او المضمر دفعا للمخالفة لزم التحكم وتعارض
المجازين بلا مرجح والجواب انهما ظاهران في العموم فلو خصصا لزم مخالفة
الظ من وجهين ولو خصص الاخير فهو خلاف الظ من وجه فيكون اولى
وايض الاستخدام شايع فهذان الوجهان مرجحان لتخصيص الضمير من
غير حاجة الى تخصيص الظاهر **المطلب الثالث في المطلق والمقيد**
وهما ايض من مشتركات الكتاب والسنه وقريبان من العام والخاص
ولهذا عقبهما بهما وقال المطلق ما دل على شايع في جنسه ومعناه
كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر كلي مشترك من غير
تعيين فيخرج المعارف وكذلك كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه
بانضمام

٣٧٨

بانضمام كل والنفي صار للاستغراق وينافي الشيوع المعتبر بالتفسير المذكور
والمقيد بخلافه وهو ما دل لا على شايع في جنسه فتدخل فيه المعارف
والعمومات كلها وقد يطلق على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع بوجه
من الوجوه مثل رقبة مومنة وان كانت شايعة بين الرقبات المومنات
فقد اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المومنة وغيرها
فزال ذلك الشياع وقيدت بالمومنة فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه
وهذا المعنى هو المراد ههنا اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكر من تخصيص
العام من متيقن ومختلف ومختار ومزيف يجري مثله في تقييد المطلق
ويزيد هنا مسئلة وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف
حكمهما او لا يختلف فان اختلف حكمهما نحو اطعم تميما اكرم تميما عالما فلا حمل
مطلقا اي لا يحمل المطلق على المقيد ولا المقيد على المطلق اجماعا الا
مع التوقف اي مع توقف احدهما على الاخر مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة ويقول لا تملك كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر
وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين اتفاقا للتوقف الاعتاق على
الملك وان لم يختلف حكمهما نحو اطعم تميما عالما فاما ان يتحد موجبهما
او يختلف وكل منهما اما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام
اربعة الا انه لم يفصل القسم الثاني الى قسمين فجعلها اقساما ثلثه

٣٧٩

لما سنذكره فان اتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
ان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة حمل المقيد اجماعا على ان يكون بيانا
للمطلق لا ناسخا له فان قلت كلام المص رحمه الله ظاهر في ثبوت الاجماع
في صورة التقدم فقط وقيل به اي بانه نسخ ان تاخر المقيد لنا
الجمع بين الدليلين ولان اذا عمل بالمقيد عمل بهما واذا عمل بالمطلق
اهمل المقيد لحصوله في ضمن ذلك المقيد وايض تعيين البراءة اولى
وهو انما يحصل بالعمل بالمقيد اذ به يخرج عن العهدة يقينا بخلاف
ما اذا عمل بالمطلق فانه لا يخرج به عن العهدة يقينا واعلم ان ههنا
مقامين احدهما حمل المطلق على المقيد والاخر انه بيان لا نسخ والوجهان
انما يفيدان الاول دون الثاني وقد ذكرنا للرابع وجهين احدهما
لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله
واللازم بط بالاتفاق والاخر انه لو كان نسخا لكان تاخر المطلق
نسخا للمقيد لان التنافي انما يتصور من الطرفين وهو الموجب
لذلك وانتم لا تقولون به قالوا لو كان المتاخر بيانا لكان المراد بالمطلق
هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية
اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب رقبة مومنة معناه
رقبة من الرقبات اي رقبة كانت فيصير عاما الا انه على البدل

٣٨٠

لا على الجمع فيصير تقييده بالمومنة او السائمة تخصيصا واخراجا لبعض
المسميات من ان يصلح بدلا والتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى
تقييدا اصطلاحا والى هذا اشار بقوله ويرجع الى التخصيص وكما كان
الخاص المتاخر بيانا للعام لا ناسخا له فكذلك المقيد المتاخر بيانا للمطلق
لا ناسخا له وان اتحد موجبهما منفيين مثل ان تقول في الظهار لا تعتق
مكاتبا كافرا يعمل بهما اجماعا فلا يجزي اعتاق الكافر اصلا واعترض عليه
بان ههنا من تخصيص العام لا من تقييد المطلق وان اختلف موجبهما
كما اطلق في كفارة الظهار فقال فتحرير رقبة وقيد في كفارة القتل فقال
فتحرير رقبة فهم مختلفون في الحمل فنقل عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد
وعن ابي حنيفه انه لا يحمل عليه للزوم رفع ما اقتضاه المطلق من الاجزاء
بمطلقه فيكون نسخا والقياس لا يصلح ان يكون ناسخا واجيب بمنع كونه
نسخا كالتقييد بالسايمة ونحن متفقون على منعه اي منع حمل المطلق
على المقيد اقتصارا بالحمل على مواضع الضرورة الداعية اليه ويبقى
المطلق على معناه الظ بقدر الامكان كما في صورة اختلاف الحكم
وانما لم يفصل القسم الثاني الى قسمين كما فصل القسم الاول اليهما
لان حال القسمين هنا سواء عندنا في الاتفاق على المنع وعندهم في
الاختلاف في الحمل الا ان صورة النفي كان يقول في لا تعتق مكاتبا في

٣٨١

القتل لا تقتل مكاتبا كافرا عكس صورة الاثبات عند الشافعى فيحمل المقيد على المطلق **المطلب الرابع فى المجمل والمبيّن** وهما ايض من مشتركات الكتاب والسنة فالمجمل لغة المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل فى مقابل المفصل و اصطلاحا اشار اليه المص رحمه الله بقوله المجمل ما دلالته غير واضحة هذا احسن من تعريف الحاجبى ما لم تتضح دلالته لصدقه على المهمل وهو اى المجمل فعل كالتسليم بعد الركعتين فى الرباعية فانه يحتمل الجواز والسهو او لفظ مفرد كالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين او بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول ولولا الاعلال لانتفى الاجمال او لفظ مركب وهو انواع منها فى المركب بجملته نحو او يعفوا الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى ومنها فى مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرا وافضيته لترددهم بين زيد وعمرو ~~الزوج والولى~~ ومنها فى مرجع ~~الضمير نحو ضرب~~ الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة والطب ومنها فى تعدد المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة ومنها تخصيص مجهول او استثناء او صفة كذلك ولا اجمال فى التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم لظهور المراد اذ قد علم

امام

٣٨٢

ولا اجمال

من استقرا كلام العرب ان مرادهم فى مثله ان اطلقوا انما هو تحريم الفعل المقصود من كلام ذلك كالاكل فى الماكول والشرب فى المشروب واللبس فى الملبوس والوطى فى الموطوءة فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحنزيرا والامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فيه فلا اجمال وخالف فيه الكرخى والبصرى متمسكا بان تحريم العين غير مقصور فلابد من اضمار فعل يصح ان يكون متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يرتكب للضرورة يرتكب بقدر الضرورة فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال الجواب لا نم ان ذلك غير متضح بل متضح بما سبق من العرف الى ارادة المقصود من مثله ولا اجمال ايض فى نحو قوله جل وعلا وامسحوا برؤسكم اذ الباء للتبعيض كما مر فى المبادى اللغوية وقد مرت حقيقة ايض هنا كما لا نحو قوله سبحانه السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فالسيد المرتضى قدس سره ذهب الى انه مجمل فى اليد لاطلاقها على كل العضو وبعضه وقيل مجمل فى السيد لما ذكر وفى القطع ايض لاطلاقه على الابانة والجرح ورد بانه لا يلزم من مجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا فى احدهما وامانع الظهور فيه فلا والعلامة والفخرى والحاجبى ذهبوا الى انه لا اجمال فيهما لانها حقيقة فى العضو

٣٨٣

اليد

الى المنكب وفهم البعض بالقرينة والقطع ظ فى الابانة وما له مجمل لغوى وشرعى كقولهم الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يسمى صلوة فى اللغة وانه كالصلوة فى اشتراط الطهارة وكقولهم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يسمى جماعة حقيقة وانه يحصل بها فضيلة الجماعة فمثل هذا اللفظ اذا صدر عن الشارع ليس بمجمل فيحمل على المجمل الشرعى لا على المجمل اللغوى لقرينة تعيينه صم لتبليغ الاحكام الشرعية لا التعليم اللغة وقيل مجمل لانه يصلح للمعنى اللغوى والشرعى لانه هو المفروض ولم يتضح دلالته على احدهما لعدم الدليل فرضا وهو معنى الاجمال ورد بانا لا نم انه لم يتضح دلالته بل اتضح ما ذكرناه من عرف الشرع تعريف الاحكام دون تعليم اللغة **فصل** المبيّن نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة واقسام المجمل تجى ههنا ايض وقد يكون فيما سبق له اجمال كثلثة قروء وهو ظ وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن تقول ابتدا الله بكل شيء عليم و البيان مشتق من بان اذا ظهر او الفصل واطلق على فعل المبين وهو المستبين وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول وبالنظر الى المعانى الثلثة اختلف تفسير العلماء فقال الصيرفى بالنظر الى الاول هو الاخراج عن حيز الاشكال الى حيز التجلى والوضوح وقال القاضى والاكثرون نظرا الى الثانى هو الدليل

وقال

تقرينة تعيينه

٣٨٤

وقال ابو عبد الله البصرى نظرا الى الثالث هو العلم عن الدليل ثم البيان قد يكون بالقول وهو اجماعى وقد يكون بالفعل وهو عند الاكثر لانه عليه السلام بيّن الصلوة والحج بالفعل فقال صلّوا كما رايتمونى اصلّى وقال خذوا عنى مناسككم فبيّن بالفعل وقوله صم صلّوا كما رايتمونى اصلّى دليل على كون الفعل بيانا لانه هو البيان ولان المشاهدة ادل على المقصود من الاخبار المعينة ولذلك قيل فى المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة فلا بعد فى العدول اليه توهما لزيادة الدلالة قالوا الفعل يطول فلو تبين به لزم تاخير البيان بالفعل مع امكان تعجيله وانه غير جائز الجواب اولا لا نم ان الفعل اطول من القول وثانيا لا نم لزوم تاخير البيان اذ تاخر البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهنا قد شرع فيه واشتغل به وانما الفعل هو الذى يستدعى زمانا مثله لا يعدّ تاخيرا وثالثا بانك ما تعين بقولك لا يجوز تاخير البيان مع امكان التعجيل اذا لم يكن فى غرض واما كان لا ولم والثانى ع بيانه انه وان تاخر البيان فقد يعلم بسلوك اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل كما مر ورابعا ان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع وقت الحاجة وهذا لم يتاخر عنه فيجوز وتاخيره اى تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع اجماعا ممن لا يجوز تكليف المح واما

٣٨٥

هنا مبحث ... لانسلم تاخير البيان من حيث الاطلاق

٣٨٦

جوّزه فقد جوّزه وتأخيره عن وقت الخطاب البيانى الى وقت الحاجة جايز مطلقا سواء فى الظاهر او فى المجمل وسواء كان الظاهر عاما او مطلقا او نسخا وذهب الغزالى والصيرفى والحنابلة الى انه ممتنع مطلقا وجمهور المعتزلة وافقهم فى الكل الا فى النسخ والسيد المرتضى فصّل موافقا فقال انه محرم فيما يراد به غير ظاهره كالعام اما المجمل فيجوز فيه تأخيره الى وقت الحاجة لنا ان تأخير البيان الى وقت الحاجة واقع فى كثير من الخطابات كالصلوة والزكوة والحج وحدّ السرقة وغير ذلك الغزالى هو اى التأخير الى وقت الحاجة كخطاب العربى بالتركى فى عدم الفهم وانه سفه للمرتضى لزوم الاغراء بالجهل حيث اريد ما يفهم من الخطاب خلافه وانه قبيح لانه مناف للغرض منه وهو اى لزوم الاغراء بالجهل فى الاول اى فيما يراد به غير ظاهره فى الثانى اى فى المجمل قلنا فى الجواب عن الاول الفرق بين عدم الفهم اصلا وبين التردد اى التفتيش غير معناه واللازم فى صورة التأخير الى وقت الحاجة هو الثانى دون الاول وفى الجواب عن الثانى تجويز التخصيص والتخصيص مقرر فلا يلزم الاغراء بالجهل حيث جوز المخاطب التخصيص والنسخ واورد عليه نقضا لانه فى الدوام مع انه غير مراد فهى فيما ذكرتم بعينه والحل انه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا يلزم جهالة اذا لم يعتقد عدم التخصيص لتجويزه ولا اصالة اذا لم يرد

منه

٣٨٧

منه فهم التخصيص تفصيلا **المطلب الخامس فى الظاهر والمأوّل** وهو ايضا من مشتركات الكتاب والسنة والظاهر لغة هو الواضح منه الظهور وفى الاصطلاح ما دلالته مظنونة لرجحانها وعلى هذا فالنص هو ما دلالته قطعية قسيما وقد يفسر بانه ما دلالته واضحة فيكون قسما منه والتأويل مشتق من الظاء اى يؤول اذا رجع ومآل الامر مرجعه وفى الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل وهذا يتناول الصحيح والتأويل الفاسد ومن اراد تعريف التأويل الصحيح زاد فى الحدّ ما يخرجه دليل او مقتضى او نحو ذلك لانه بلا دليل كما اشار اليه المص بقوله والمأوّل المحمول على المرجوح لمقتض والتأويل على ثلثة اقسام منه قريب يترجح لقربه بادنى مرجح كحمل اية انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف على ما ذهب اليه مالك وعدّ بعضهم من التأويلات البعيدة لكونه للّزوم ظ فى الملكية وحكم الحاجبى بانه ليس منه لان سياق الاية قبلها وهو قوله ومنهم من يلمزك فى الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون اقتضى بيان المصرف لئلا يتوهم فى المعطى انهم مختارون فى الاعطاء والمنع فيندفع اللمز فدل ان ذلك هو المراد واعترض عليه بان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق فلا يصلح صارفا عن الظاهر ومنه بعيد كتأويل اطعام الستين باطعام

٣٨٨

طعامهم على ما ذهب اليه الحنفية لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين شخصا فى يوم واحد كحاجة واحد فى ستين يوما لا فرق بينهما ووجه بعده انه جعل المعدوم وهو طعام ستين مسكينا مذكورا بحسب الارادة مع امكان ان يكون هو المراد لانه يمكن ان يقصد اطعام الستين دون واحد فى ستين يوما لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمطعم فيكون اقرب الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا بخلاف الواحد وكتأويل امساك الاربع فى قوله عم لغيلان وقد اسلم على عشرة نسوة

بابتداء النكاح

امسك اربعا ابتداء نكاحهن وفارق سايرهن اى لا تنكحهن او بعض امسك اربعا امسك الاربع الاول على ما ذهب اليه الحنفية ايضا وكل يرون وجوب تجديد النكاح اى تزوجهن معا وامساك الاربع الاول ان تزوجهن مرتبا ووجه بعده ان غيلان كان جديد الاسلام لا يعرف شيئا من الاحكام حتى يخاطب بغير ظاهره اعتمادا على سبق علمه ولا شك انه يبعد خطاب مثله بمثله مع انه لم ينقل تجديد عقد قط لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ولو كان لنقل قطعا والحق انه يمسك فى الصورتين اى اربع شاء وبلا تجديد عقد ومنه البعيد كتأويل خبر فيروز الديلمى وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بذلك اى بتجديد العقد ان تزوجهما معا وامساك اوليهما

ان

٣٨٩

ان ترتبا فى العقد ووجه الابعدية ان فيه مع ما تقدم من وجهين البعد وهو تجديد اسلامه وعدم نقل التجديد التصريح بقوله ايتهما شئت فدل على ان الترتيب غير معتبر وتأويل المسح اى وكتأويل الزمخشرى المسح فى اية الوضوء بالغسل لروايتهم عن بعض الصحابة غسل الرجلين وانه لمن التأويلات الفاسدة لان لكل من المسح والغسل معنى معلوما معهودا بمعرفة اهل اللغة بحيث لا يشتبه احدهما بالاخر والله سبحانه امرهم بغسل الوجوه والايدى ثم امرهم بمسح الرؤس وعطف عليها الارجل فلو كانت الارجل داخلة تحت الغسل لقدمها على الامر بمسح الرؤس فلما اخرها وعطفها على الرؤس المامور بمسحها علم قطعا انها ممسوحة مثلها فمن ادخلها فى الاعضاء المامور بغسلها فقد حرف عن مواضعها والروايات التى رووها لا يصرف القران عن ظاهره بها لانهم كما رووا الغسل للارجل فقد رووا مسحها ايضا وايضا لم يروا الغسل الا جماعة من الفسقة فكيف يصرف القران باخبارهم عن ظاهره ولو فرض عدالتهم فقد روى المسح من ثبت عصمتهم اذ قد ثبت بالتواتر ان اهل البيت عليهم السلام الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا رووا عن رسول الله صلى الله عليه وآله مسح الرجلين وقد تقرر فى القران فى ظاهره واذ قد ثبت عنهم الرواية على خلافه فاذا وافقت روايتهم ظاهره

القران وجب الاخذ بها ولا يجوز العدول عنها فاولئك من الذين
اغواهم الشيطان وانساهم ذكر الله واولئك هم الخاسرون وقد
بسطنا الكلام عليه في مشرق الشمسين **المطلب السادس**
في المنطوق والمفهوم وهما ايضا من مشتركات الكتاب والسنة
لان اللفظ اذا قيس الى مدلوله فقد يكون مدلوله منطوقا وقد يكون
مدلوله مفهوما والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق كلمة ما
موصولة والضمير المجرور عايد اليها كما هو الظاهر والقيد الاخير لاخراج
المفهوم وهذا هو الموافق عن الامدي من ان المنطوق ما فهم من اللفظ
قطعا اي في محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق
حيث جعل والمفهوم من اقسام المدلول ولما ذكره المص في الحاشية
بقوله الظرف حال من الموصول ويعبر عن المذكور بمحل النطق وعن
السكوت بغير محل النطق فانه صريح في انه جعل ما موصولة ليكونا
من اقسام المدلول فان قلت فما تصنع في تقسيم غير الصريح من
المنطوق الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة ومورد المقسم يجب
صدقه على الاقسام ولهذا جعلها الحاجبي واتباعه من اقسام الدلالة
لا من اقسام المدلول قلت لعله من باب اطلاق المبدا وارادة المشتق
والحاصل انه لابد ههنا من ارتكاب خلاف الظاهر اما في التقسيم او

من ارتكابه في التعريف والمراد بقوله في محل النطق ان يكون حكما للمذكور
وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به ام لا فيعم الصريح ثم المنطوق
اما صريح او غير صريح والصريح مطابقي وتضمني ان وضع اللفظ له والمطابقة
بالمطابقه او بالتضمن وغيره اي غير الصريح التزامي وهو ما لم يوضع
اللفظ له بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم
بحكم الاستقراء الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يقصد
او لا يقصد فان قصد وتوقف عليه صدق اي صدق الكلام على
قصده والا كان كاذبا وصحته اي صحة الكلام عقلا او شرعا
فدلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطأ والنسيان
ولو لم يقدر المواخذه ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا واما
الصحة العقلية فنحو واسئل القرية اذ لو لم يقدر الاهل لم يصح عقلا
واما الصحة الشرعيه فنحو قول القائل اعتق عبدك عني على الف فانه
يستدعي تقدير الملك اي على الف لان العتق بدون الملك لا يصح
شرعا وان قصد بدونه اي بدون التوقف المذكور فهو مع اقترانه
بما اي بشيء لولا التعليل اي تعليل الحكم بذلك لبعد تسبيبه فايماء
كقول ابن الاعرابي هلكت واهلكت فقال النبي صلى الله عليه وآله
ما فعلت فقال واقعت في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه

يدل على ان الوقاع علة للاعتاق لان غرض الاعرابي واقعته عليه لسان
الحكم وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السوال عن الجواب
وتاخير البيان عن وقت الحاجة فكانه قال اذا واقعت فكفر فكان ذلك
للتعليل فكذا هذا وانما قال لولا التعليل لبعد احتمال عدم قصد الجواب
كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وهذا وان
بعد فليس بمم وقد مر تفصيله في القياس وان لا يقصد فدلالة اشارة
وضرب له امثلة فمنها قوله عم انهن ناقصات عقل ودين وايمان فقيل
وما نقصان دينهن فقال يمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي اي
نصف دهرها فدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر
ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه قصد به
المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به
الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك و
زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره وفيه نظر اذ
لا دلالة لهذا الحديث على ما ذكروا كيف ولم يقل نصف شهرها بل قال نصف
دهرها ويتحقق بان تحيض احديهن عشرة ويطهر عشرة ايام والمبالغة
حاصلة على اي حال لكن لا دلالة على ما ذكروه بل الحديث مجمل بالنسبة
الى اكثر الحيض واقل الطهر فكيف اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف

الملائكة وخزان العلم وتراجمة الوحي عليهم السلم بان اكثر الحيض عشرة وكذا اقل
الطهر وليس الغرض المناقشة في المثال بل الغرض التنبيه على ان الحكم المذكور
ليس مدلول الحديث ومنها قوله تعا وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله
وفصاله في عامين علم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصودا
في الايتين بل المقصود من الاولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب
في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال ولكن لزم من
ذلك كما ترى ومنها قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم
الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر يعلم
منه جواز الاصباح جنبا وعدم افساده الصوم ولا شك انه لم
يقصد في الاية ولكن لزم استغراق الليل في الرفث والمباشرة وانه
يكون جنبا الى التطهر في جزء النهار قطعا وهذا عند من يرى ان
القيد بعد الجمل قيد للجميع كالشافعية واما عند من لا يرى ذلك فلا
كما مر والمفهوم ما دل عليه اللفظ دلالة لكن لا في محله اي لا في محل النطق
بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله فان التافيف محل النطق
في قوله تعا ولا تقل لهما اف ويفهم منه حال الضرب وهو غير محل النطق
فيه فقد ظهر ان المنطوق مطلقا يكون حكما للمذكور والمفهوم يكون
حكما لغير المذكور وبهذا تبين الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق

المفهوم

ثم المفهوم اما مفهوم موافقة واما مفهوم مخالفة فان كان مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه وهو الذى سمّاه غير محل النطق موافقا فى
الحكم وهو ما سماه محل النطق فحوى الخطاب ولحن الخطاب كلاهما
بمعنى واحد وهو معنى الخطاب وضرب له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما
اف كما مرّ ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره المذكور مثقال ذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم متحد
وهو الجزاء بهما اذ الترديد كناية ومنها قوله تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بدينار لا يؤده يعلم منه تادية ما فوق الدينار واعلم ان
مفهوم الموافقة تنبيه بادنى على الاعلى فلذلك كان الحكم فى غير المذكور
ادل منه فى الجزاء باكثر من المثقال اشد مناسبة منه بالمثقال والتادية
بالدينار انسب منه بالقنطار وعدم التادية بالقنطار انسب منه
بالدينار ولا يمكن معرفة ذلك اعنى معرفة كون الحكم اشد مناسبة للحكم
فى المسكوت عنه منه فى المذكور الا باعتبار المعنى المناسب المقصود
من الحكم كالاكرام فى منع التافيف وعدم تضييع الاحسان والاساءة
فى الجزاء والامانة فى اداء القنطار وعدمها فى اداء الدينار او كان
مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا عنه للمذكور فى الحكم
اثباتا ونفيا فدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط مثل وان
كن

٣٩٤

كن اولات حمل فانفقوا عليهن بخلافه ومفهوم الصفة المخصصة مثل فى
الغنم السائمة زكوة يفهم منه ان ليس فى المعلوفة زكوة ومفهوم الغاية
مثل فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يفهم منه انها اذا
نكحت زوجا غيره تحل له ومفهوم اللقب مثل فى الغنم السائمة زكوة يفهم
منه انه ليس فى غيرها زكوة ومفهوم الحصر المستفاد من انما والتقديم
مثل العالم زيد يفهم منه ان غيره ليس بعالم ثم لمفهوم المخالفة شروط
بان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم فيكون مفهوم موافقة ولا
مساواته للمذكور فى الحكم فيلزم ثبوته فى المسكوت عنه والا لزم
التخصيص بلا مخصص وان لا يكون القيد قد خرج مخرج الاغلب
المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم فان الغالب كون الربائب
فى الحجور وان لا يكون المذكور جوابا لسوال سائل عنه مثل ان يسال هل
فى الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة وان لا يكون الغرض
بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة وان لا يكون هناك تقدير جهالة
بحكم المسكوت عنه والا فربما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله وان لا
يكون هناك خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه او غير ذلك مما تقتضى
تخصيصه بالذكر فان وجه الدلالة فيه ان للصفة فائدة غير التخصيص بالحكم
منتف فيدل عليه فاذا ظهرت اخرى بطل وجه الدلالة عليه فصل

مفهوم اللقب

٣٩٥

مفهوم الشرط

مفهوم الشرط حجة عند الاكثر وعليه المحقق والعلامة خلافا للمرتضى وموافقيه
ومما يتفرع على ذلك قوله صلى الله عليه وآله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
خبثا فعلى حجية مفهوم الشرط ينجس القليل بالملاقاة ويندفع كلام
ابن ابى عقيل لنا التبادر الى الفهم من الشرط وهو تعليق شىء على اخر هو
هو انتفاء المعلق عليه وكما ان التعليق فى الواقع لا فى النفس فقط والسوال
عن سبب القصر مع الامن قصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصلوة فى السفر فقال
يعلى بن امية لعمر ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقال تعالى وليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عمر عجبت مما عجبت فسال النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال
صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انهما فهما
من تقييد قصر الصلوة بحال الخوف عدم قصرها عند عدم الخوف واقر
الرسول عمر ولولا افادته لغة لما فهما ولما اقره الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واجيب بان
الاصل الاتمام وخولف فى حال الخوف بالاية فبقى فى غيره على الاصل فلا
يعدل عنه الا لدليل واذا جاز ذلك لم يتعين ان يكون الفهم منه فلا حجة فيه
على المط ولنا ايضا قوله صلى الله عليه وآله لازيدن على السبعين لما نزل
قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه يدل على
انه صلى الله عليه وآله وسلم فهم ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف حكم السبعين وهذا مفهوم
العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة وكل من قال بمفهوم الصفة قال بمفهوم
الشرط

[illegible]

٣٩٦

الشرط واجيب بمنع فهم ذلك لان ذكر السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين
مثله فى الحكم فلا يتبادر الى الفهم من ذكر سبعين ان ما فوقها بخلافها
فلعله صلى الله عليه وآله وسلم علم ان المعنى المشترك بين السبعين وما فوقها غير مراد فى هذا
المقام بخصوصه لا من جهة فهمه من هذا الكلام ولو سلم ان فهمه من هذا
الكلام فيجوز ان لا يكون من التقييد بالعدد بل من جهة ان الاصل قبول
استغفار النبى صلى الله عليه وآله وقد تحقق النفى فى السبعين فبقى ما
فوقها على الاصل قالوا ما تعلق به الحكم بكلمة ان ونحوها مما يسمى شرطا
بحسب اللغة لا يلزم ان يكون شرطا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط
بل يجوز ان يكون سببا وانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب ولو
سلم انه الشرط فلا نم ان واحدا يلزم من انتفائه انتفاء المشروط
اذ قد يكون للشرط بدل يقوم مقامه كما ان التيمم يقوم مقام الوضوء
والغسل عند تعذرهما وايضا قولكم مفهوم الشرط ثابت غير مطرد بل
منقوض وكيف لا وقد قال تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة
التحصن والاكراه عليه غير جائز بحال من الاحوال اجماعا قلنا فى الجواب
عن الاول لا نعنى بالشرط ههنا الا تعلق شىء على اخر بكلمة ان ونحوها
فان قلنا بوجوب ايجاده فذاك وان قلنا بجواز تعدده فهو احدهما

انتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب

٣٩٧

التحصن

٣٩٨

بينهما لا معينا وهذا بالحقيقة يرجع الى ان الشرط امر كلى تعدد افراده لا
بعينه وفى الجواب عن الثانى استغناء التحريم لامتناع النهى عنه اذ لا اكراه
اذا لم يردن التحصن اذ الاكراه انما هو الزام فعل مكروه اذا امتنع لم يتعلق
به التحريم ولا غيره اذ التكليف فرع امكان المكلف به او الغرض من الشرط
المبالغة فى النهى عن الاكراه فانهن مع نقصان عقولهن ودينهن
وايمانهن وميلهن الى الشهوات ان اردن التحصن فالولى احق بارادة
احصانهن وانه خرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان يكون الاكراه عند
ارادة التحصن ولا مفهوم فى مثله كما مر او نقول الاجماع الذى هو القاطع
فصل عارض المفهوم الذى هو الظن ولا عبرة بالظن اذا عارضه القاطع
مفهوم الصفة حجة عند الشيخ والشهيد فى الذكرى وبه قال
الشافعى واحمد والاشعرى والجوينى وكثير منهم ونفاه الاكثر وفقهم
المص كالمرتضى والمحقق والعلامة ونفاه ايض ابو حنيفة والقاضى
والغزالى والمعتزلة للاول وهو القايل بانه حجة لولاه للغى الوصف
كالانسان الابيض حيوان وقول ابى عبيدة فى تفسير قوله ص لى
الواجد يحل عقوبته والظ فهمه ذلك لغة ولو لم يفده لغة لم
يفهم منه فظهر افادته لغة وهو المط للثانى وهو القايل بانتفاء
الحجية انتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فلا يفيدها

وغيرهم

ليس

٣٩٩

ليس عين اثباتها للسائمة ولا جزؤه واما الالتزام فلعدم اللزوم
عقلا ولا عرفا ولما فرغ من تقرير ادلة الخصمين اشار الى الجواب عن
دليل المثبت فقال مشيرا الى الجواب عن اولهما والوصف قد يكون للاهتمام
ببيان حكم ذى الوصف او للسوال عن محله اى محل الوصف فاجيب عنه
او سبق حكم غيره اى محل الوصف فذكر حكمه او سبق خطوره اى خطور
محل الوصف الى الذهن القايل على خطور غيره ونحوها كان يكون المخاطب
غيرها لك سوى السائمة او يكون غرض القايل اعلام حكم محل الوصف
بالنص وحكم غيره بالفحص والبحث لمصلحة راها ووجودها اى وصف
لا يحتمل شيئا منها اى من هذه الامور او الامور التى ذكرناها آنفا
مم واذا احتمل شيئا منها كان محمولا عليه فلم يكن لغوا والجواب عن
ثانيهما ولعل قوله اى قول ابى عبيدة عن اجتهاد لا عن نقل عن العرب
مع انه معارض بنقل الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية
فصل مفهوم الغاية حجة عند الاكثر من الامامية وغيرهم من المخالفين
الا المرتضى وبعض العامة لنا ان المتبادر من نحو صوموا الى الليل
بيان اخر وجوبه فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد دخول الليل لم يكن
دخول الليل اخرا وهو خلاف المنطوق واعترض عليه العضدى بان
الكلام فى الاخر نفسه لا فيما بعد الاخر ففى قوله الى المرافق آخر

حضور

٤٠٠

وليس النزاع فى دخول ما بعد المرافق لكن المنقول عن الامدى وغيره ان
مفهوم الغاية نفى الحكم عما بعدها قالوا فى نفى مفهوم الغاية ما مر فى نفى مفهوم
الصفة من انتفاء الدلالات الثلث قلنا الفرق بينهما واضح اذ الصوم المقيد
يكون اخره الليل بعدم البتة فيما بعد الغاية فلا يكون صوم دخول الليل
قطعا مما ذكره التشكيك مصادم للضرورى بخلافهما اى بخلاف الصفة
فان انتفاء الحكم عما هو على خلافها غير معلوم ومفهوم اللقب وهو نفى
الحكم عما لم يتناول الاسم ليس حجة لما مر من ان المفهوم لا يعتبر الا فيما
لو طرح لاختل الكلام وهذا المعنى منتف فى اللقب لان ما عداه من
الشرط والصفة وغيرهما قيود زائدة على اجزاء الكلام فاذا لم يكن لها
فائدة سوى المفهوم حمل عليه لئلا يختل الكلام واللقب ليس كذلك
فليس منه مقتض لاعتبار المفهوم وايض لو كان حجة لزم من قولنا محمد
رسول الله نفى رسالة غيره من الانبياء وعلى هذا فقس وهو ابو بكر
الدقاق وبعض الحنابلة نادر قليل ودليله انه لو قال لمن يخاصمه
ليست امى زانية ولا اختى تبادرت منه الى الفهم نسبة الزنا الى ام
الخصم واخته ولذلك وجب عليه الحد عند مالك واحمد ولولا مفهوم
اللقب لما تبادر ذلك وهو مردود بان فهم ذلك من قرائن الحال وهو
الخصام وارادة الايذاء لا من المفهوم الذى يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة

والمخالف

واختلف

٤٠١

انما لا تفيد الحصر

واختلف فى انما فقيل لا تفيد الحصر فهو ان وما مؤكدة فقولك انما انت نذير
بتقدير فى قوة قولك انك نذير وقيل تفيده بالمنطوق فلا فرق بين
انما انت نذير وبين ما انت الا نذير وقيل تفيده بالعموم والظ انه يفيد
الحصر بقول المفسرين انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم
الا الميتة وهو المطابق لقراءة الرفع المفيد للحصر ولقول النحاة انما لاثبات
ما تذكر بعده ونفى ما سواه ولصحة انفصال الضمير معه ولا مانع للانفصال
الا لكون المعنى انما يقوم انا ما يقوم الا انا قال الفرزدق انا الفارس
الحامى الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلى ولما كان غرضه
ان يخص الدافع لا المدافع عنه فصل الضمير واخره عن عامله واختلف
ايض فى العالم زيد وهو ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا فى العموم
سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب
المفهوم سواء كان علما او غير علم مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم
فى العرب والايمة قريش وصديقى خالد وهذا مثل انما فقيل لا يفيد
الحصر اصلا وقيل تفيده بالمنطوق وقيل بالمفهوم والظ انه ايض يفيد
الحصر اذ لا خلاف فى ذلك بين علماء المعانى تمسكا باستعمال الفصحاء
ولا فى عكسه ايض قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق
كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرا

بحوم

النسخ

٤٠٢

فى الجنسية والعموم على ما هو قانون للخطابيات ارادة اتحاد الجنس مع زيد
بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا ولعل المص لاجل ما ذكرنا قال
والاظهر حجيتها لكن يبقى الكلام فى ان افادتها للحصر بالمنطوق او بالمفهوم
فنقول لما كان المنطوق حكما للمذكور والمفهوم حكما لغير المذكور كان
قولنا انما قايم فى القصر على الصفة منطوقا باعتبار الاثبات والنفى جميعا
لانه كما اثبت القيام للمذكور كذا نفى ضده عنه وقولنا انما يقوم زيد
فى قصر الصفة على الموصوف منطوقا باعتبار الاثبات مفهوما باعتبار
النفى من حيث ان نفى العلم من غير المذكور لا باعتبار انه لا يطلق بالنفى
اصلا كما توهم **المطلب السابع** فى النسخ وهو فى اللغة بمعنيين
للازالة مثل نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم اى ازالته
وللنقل مثل نسخت الكتاب اى نقلت ما فيه ونسخت النحل اى نقلتها
من موضع الى موضع ومنه المناسخات فى المواريث والتناسخ
فى الارواح والاختلاف فى انه فى ايهما حقيقة وفى ايهما مجاز مما
لا يتعلق به غرض الاصولى وهو فى الاصطلاح رفع الحكم الشرعى
بدليل شرعى متاخر بقوله رفع الحكم الشرعى ليخرج المباح بحكم الاصلى
فانه رفعه بدليل شرعى ليس بنسخ وقوله بدليل شرعى ليخرج رفعه
بالموت والنوم والغفلة والجنون وقوله متاخر ليخرج نحو صل عند كل

زوال

٤٠٣

زوالا الى اخر الشهر فان كان يمكن ان يقال ليس برفع فان الحكم لم يثبت باول
الكلام لان الكلام لا يتم الا بالتمام فكيف يرفع لكن دفع التوهم مما يقصد
فى الحدود واذا عرفت هذا فاعلم انه اجمع ارباب الشرايع على جواز النسخ
ووقوعه وخالفت اليهود غير العيسوية فى الاول وابو مسلم ابن بحر
الاصفهانى فى الثانى لنا على المقام الاول القطع بالجواز وانه لو فرض وقوعه
لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح ام لا اما ان لا يعتبر فظ
لان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا ما اعتبرت فلانا نقطع
ان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فلا بعد فى ان يكون المصلحة
فى وقت شرع حكم وفى وقت اخر رفعه ولنا على المقام الثانى ما اشار
اليه بقوله آية القبلة قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة
ترضيها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم
شطره وآية الصدقة يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا
بين يدى نجواكم صدقة ولم يعمل بها الا امير المؤمنين صلوات الله
وسلامه عليه ثم نسخ بقوله فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا
الصلوة واتوا الزكوة وآية العدة والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وآية الثبات يا ايها
النبى حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا

٤٠٤

مائتين وان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا الفا من الذين كفروا بانهم قوم لا
يفقهون ثم نسخ بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن
منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين
تكذبه اى الآيات المذكورة تكذب الاصفهانى وقوله لا يأتيه الباطل تعالى
من بين يديه ولا من خلفه لا يصدقه اذ ليس المراد ابطال حكمه بل المراد
انه ليس منه ما لا يطابق الواقع لا فى الماضى ولا فى المستقبل ولا فى
الحال كما روى عن الائمة اهل البيت عليهم السلم وكيف لا وقد قال الله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وهل النسخ والانساء
الا محو ما كان ثابتا وابطاله كما قال الله يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب ولو سلم ان المراد ابطال حكمه فالضمير عايد الى الكل
لا الكلى ثم ان ما مر بينه نهض حجة على الاصفهانى واما ما بينه نهض حجة
على اليهود كما اشار اليه بقوله وما فى التورية من امر آدم ع بتزويج
بناته يكذب اليهود لانهم قايلون بتحريمه والمراد بهم سوا العيسوية بابنه
ثم اشار الى الجواب عن شهادتهم وقال وما نقلوه عن موسى ع من انه
قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال ايضا هذه شريعة مؤبدة ما دامت
السموات والارض فرية بلا مرية والدليل على انه افتراء لو كان صحيحا قرينة الكذب
عندهم لعارضوا العاده بان يقولوا للنبى صلى الله عليه وآله ولحجوا

به

٤٠٥

به عليه ولم يقع والا لاشتهر عادة او يراد اى الا ان يراد طول الزمان كما
تضمنته التورية فى عتق العبد وقد ورد فيها يستخدم العبد سنتين ثم يعرض
عليه العتق فان اباه فليثقب اذنه ويستخدم وورد فيها فى مواضع
اخر يستخدم خمس سنين ثم يعتق فعلم ان الفاسد فى الكلام الاول
بمعنى طول الزمان ثم اشار الى الجواب شبهة اخرى تقريرها ان نسخ الحكم
ظهرت لم تكن ظاهره لزم البداء او نسخ لا لحكمة لزم العبث وكلاهما
مح وتقرير الجواب المصلحة تختلف باختلاف الازمان وان عنيتم بظهور
المصلحة بحدوثها اخترنا الاثبات ولا بدا ولو تجرد العلم بها اخترنا
النفى ولا عبث ومنه يعلم الجواب عن قولهم ان كان الفعل حسنا قبح النهى
عنه وان كان قبيحا قبح الامر به فان الحسن والقبح يختلفان باختلاف
الازمان والاشخاص كما مر وساير شبههم نحو قولهم ان كان الحكم مقيدا
بغاية فلا نسخ وان دل على التابيد لم يقبل التناقض بانه مؤبد غير مؤبد
ولانه يؤدى الى جواز نسخ شريعتكم نظرا الى ما جعلتموه مانعا منه
وهو قول النبى صلى الله عليه وآله لا نبى بعدى والحال انه مم بالنظر
اليه ومثل قولهم لو جاز نسخ الحكم لكان قبل وجوده او بعده بط ما لم
يوجد كيف يرتفع وما صار موجودا لا يتقدم بعينه بل عسى ان لا
يوجد مثله وارتفاعه مع وجوده ايض بط لما مر وللزوم اجتماع النفى

والاثبات فيوجد ح لا يوجد ومثل قولهم ان البارى سبحانه ان علم استمراره
ابدا فلا ينسخ او الى وقت معين فليس بنسخ فهذه الستة ظاهرة اما الاول الدفع م
فبمنع الحصر لجواز ان لا يكون مقيدا بغاية ولا دال على التابيد ولو سلم
فيقيد الفعل الواجب بالتابيد لا يمنع النسخ انما المانع من النسخ
تقيد الوجوب به وسيجى تفصيله واما الثانية فبان ماذكرتم يدل على ان
الفعل الذى متعلقا للتكليف لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل النزاع
فى ان التكليف قد زال بالموت بالضرورة واما الثالثة فبان الله تعالى ٤٠٦
يعلم استمراره الى وقت المعين الذى علم بنسخه وعلمه بارتفاعه بالنسخ
لا يمنع النسخ اذ لا معنى للنسخ الا رفع الحكم الذى ظاهره التابيد
فصل اتفق القايلون بالنسخ على جواز نسخ الشىء بعد التمكن من فعله
وحضور وقته لجواز كون الفعل مصلحة فى وقت مفسدة فى وقت
آخر ولكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز نسخ الشىء قبل حضور وقته وتمكنه
منه ام لا مثل ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا
فذهب السيد المرتضى والشيخ والعلامة والمعتزلة والصيرفى الى انه
لا يجوز وذهب الشيخ المفيد رحمه الله تعالى واكثر الاشاعرة انه نعم يجوز والحاجبى م
للاول وهو القايل بانه لا يجوز ثلثة اوجه الاول لزوم البداء وهو ظهور
حال الشىء قبل خفائه لتحقق شرايطه التى تحقق معها وهى اتحاد الفعل
ووقته

ووقته وجهته والمكلف به واللازم بط والجواب منع الملازمة بل ربما
كان الامر لتحققه لحكمة يعلمها الله تعالى مثل ابتلاء المكلف وامتحانه فى
طاعة الامر وعصيانه والثانى لزوم تعلق الامر بمتعلق النهى فيكون
الشىء الواحد مامورا به منهيا عنه وهو محال والجواب منع بطلان اللازم منهياً
لجواز ان يكون الشىء مامورا به فى وقت ينهى عنه فى وقت آخر والثالث
انه ان حسن ذلك الشىء المامور به قبح النهى عنه او قبح الامر به والجواب انه قبح م
يجوز ان يكون الشىء حسنا فى وقت لتضمنه مصلحة قبيحا فى وقت آخر لتضمنه
مفسدة وللثانى وهو القايل بانه يجوز نسخ الشىء قبل حضور وقته ٤٠٧
وجوه ستة احدها قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وفيه ان محل
النزاع ربما لم يكن داخلا تحت ما يشاء وثانيها عود الخمسين صلوة ليلة
المعراج الى الخمس صلوات كما نقله الصدوق فى كتاب من لا يحضره الفقيه
وفيه انه غير محل النزاع اذ لم يصل الخطاب الى المكلفين وثالثها نسخ
تقديم الصدقة على النجوى وفيه انه قد ماس انه قد عمل بها امير المؤمنين ع
ثم نسخ فليس من محل النزاع فى شىء ورابعها نسخ ذبح اسمعيل عليه السلم
قبل التمكن والجواب بانهما ليسا مامورين بامر الله تعالى باكثر من ذلك
اى من الاستسلام والانقياد لامر الله سبحانه كما دل قوله تعالى فلما اسلما
وتله للجبين وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وثانيهما كانا

مامورين بذلك اى كان ابراهيم مامورا بذبح اسماعيل وهو كان مامورا
بالتسليم والانقياد ودخل وقت الفعل وتمكن من الفعل وباشر الفعل
وسلم اسمعيل نفسه ثم رفع الله تعالى عنهما هذا التكليف تفضلا عليهما
واحسانا لهما وعلى التقديرين ليس من محل النزاع فى شىء وخامسها مساوات
الرفع بالموت اى مساوات النسخ الرفع بالموت اى موت المكلف قبل
حضور الوقت فكما جاز فليجز ذلك وفيه ان التكليف مقيد بعدم الموت
عقلا فلا رفع وسادسها ان يقول كل نسخ كذلك اى قبل وقت الفعل لان ٤٠٨
الفعل بعد الوقت امتنع نسخه لانه فعل اطاع وان ترك عصى وكذلك
فى وقت فعله لانه ان فعل اطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد
تحققها واجيب بوجهين احدهما ان النزاع فيما قبل الوقت الذى
قدره الشارع للفعل والذى فى الدليل انما هو وقت مباشرة الفعل
فاين احدهما من الاخر وثانيهما ان الكلام فيما لم يفعل شيئا من الافراد
التى بينا ولنا التكليف وليس كل نسخ كذلك فلا يحصل الالزام
لتوجه الاعتراض على ادلة الفريقين قال والحق ان المعترض على كل من
الفريقين مستظهر فصل اتفق القايلون بالنسخ فقالوا ينسخ
الكتاب والسنة المتواترة واحاد مثل اى بما ينسخ الكتاب بالكتاب
كالعدتين وهما العداد بالحول وباربعة اشهر وعشر وكتاب الواحد
لغيره

لغيره وشهادة الواحد لا ثنين كنسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر والاحاد بالاحاد
وذلك كما نهى ع عن ادخار لحوم الاضاحى ثم قال نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى
الا فادخروها ويفهم من نسخ الاحاد بالاحاد ونسخ الاحاد بالمتواتر من
باب التنبيه بالادنى على الاعلى ولهذا لم يصرح به فى الاقسام التسعة
الحاصلة من ضرب الثلثة فى نفسها مذكورة فى المتن واحد بالمفهوم
وثمانية بالمنطوق وكذا ينسخ الكتاب بالمتواتر عند الاكثر ومنعه الشافعى
لنا لو امتنع لامتنع لغيره لانه بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه
محال واللازم بط لان الاصل عدم غيره قالوا ما ننسخ من آية او ننسها نات
بخير منها او مثلها وهذا يدل على عدم جواز نسخ القران بالسنة من وجهين
احدهما انه نسخ بالقران يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست ٤٠٩
كذلك وثانيهما ان ضمير نات لله فيجب ان ينسخ الا يات الى الله تعالى وانما
هو القران والجواب ان قولك دلت الاية على انما ينسخ القران به القران
خير من المنسوخ او مثله مسلم بل المراد انه خير للمكلف اذ الاحكام جارية
على المصالح وكون ضمير ناتى لله لا يدل على انه لا ينسخ الكتاب بالسنة لان
الكتاب والسنة جميعا من عنده قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان
هو الا وحى يوحى قالوا قال الذين لا يرجون لقائنا ائت بقران غير هذا او
بدله قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى والنسخ

٤١٠

تبديل فينبغي جوازه منه ص وهو المط الجواب انه ظاهر في الوحي وعدم تبديله
لفظه بان يضع مالم ينزل بمكان ما انزل فلما يدل على منع تبديل الحكم وكلام
فقد سبق ان السنة بالوحي فلا يكون تبديله من تلقاء نفسه بل المبلغ
وكذا ينسخ هي اي السنة مطلقا متواترا واحادا به اي بالكتاب عند
الاكثر وللشافعي فيه قولان لنا ما تقدم وهو انه لو امتنع لامتنع لغيره
والاصل عدمه قالوا وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ول
على ان الرسول ص مبين فلو نسخ ما جاء به لكان رافعا لا مبينا لان نسخ
الحكم رفعه ورفع الشيء لا يكون بيانا له الجواب معنى لتبين لتبلغ وكونه
فالنسخ ايض بيان لانتهاء الحكم ولو سلم فكونه مبينا لا ينفي كونه ناسخا ايض
لانه قد يكون مبينا لما بين من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة
بينهما قالوا ذلك يوجب نفرة الناس عنهم قلنا اذا علم انه مبلغ لا غير لا
يلزم النفرة لاحدهما باحادها اي لا ينسخ الكتاب ولا السنة المتواترة لا احدهما
باخبار الاحاد والا لزم رفع المقطوع بالمظنون ولا يرد تخصيصهما
بها لانا ان لم نقل به فظاهر وان قلنا به فالفرق واضح فانهما وان كان
متنهما قطعا لكن دلالتهما ظنية واخبار الاحاد وان كان متنهما ظنيا
لكن دلالتهما قطعية فهي باعتبار قطعية دلالتها تخصصهما باعتبار ظنية
دلالتهما فان التخصيص بيان وجمع بين الدليلين والنسخ رفع فلا يرد
ان

٤١١

ان النسخ تخصيص وقد جاز التخصيص فليجز النسخ ومنهم من جوز نسخ المتواتر
بالاحاد تمسكا بانه قد وقع فان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا و
نسخ بالاحاد بان اهل مسجد قبا سمعوا منادي الرسول يقول الا ان القبلة
قد حولت فاستداروا وتوجهوا ولم ينكر عليهم الرسول ص واجيب بان
الخبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام القرائن اليه وهذا من ذلك لان
منادي الرسول ص بحضرته على رؤس الاشهاد وفي مثل هذه الصورة قرينة
صدقه عادة ويجب المصير اليه لما ذكرنا من امتناع ترك القاطع بالمظنون
وبقاء التوجه الى بيت المقدس وبانا نقطع بتتبع الاثار وان الرسول
كان يبعث الاحاد هو لتبليغ الاحكام مطلقا سواء كانت او ناسخا
لا يفرق بينهما والمبعوث اليهم كانوا متعبدين بتلك الاحكام وربما
كان من الاحكام ما ينسخ متواترا الا انهم ينقلوا الفرق وهو دليل
جواز نسخ المتواتر بالاحاد واجيب انه لم الا ان يكون ما ذكرنا من التواتر
وان سلم فلحصول العلم بتلك الاحاد بقرينة الحال لما ذكر من عدم مقابلة
المظنون القاطع وبان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس
او فسقا اهل لغير الله به نسخ بما روي عنه ص انه نهى عن كل ذي ناب
من السباع وهو خبر احاد واذا جاز نسخ القران به فالخبر احدر واجيب

٤١٢

اما بمنع ثبوت حكم الخبر فانه مختلف فيه واما بان المعنى لا اجد الان والتحريم
في المستقبل لا ينافيه حتى يلزم نسخه به غايته اي عدم التحريم ثبت بالاية
ورفع بالخبر لكن عدم التحريم معناه بقاء الاباحة الاصلية فالخبر حرم
حلال الاصل ولم يرفع حكما شرعيا ومثله ليس نسخا اتفاقا والاجماع
لا ينسخ عند الاكثر فانه ان كان عن نص فالناسخ هو النص وان لم يكن والاجماع لا ينسخ
عن نص فان كان الاول قطعيا فالاجماع خطأ وانه بط وان كان
ظنيا لم يبق دليلا مع الاجماع على خلافه لان شرط العمل به رجحانه و
افادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع وهو الاجماع فلا يثبت
به حكم فلا يتصور رفع ونسخ قالوا قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب
الام بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس الاخوان
والاخوان ليستا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام وهذا تصريح
بابطال حكم القران بالاجماع وهو النسخ واجيب بانه يتوقف على ان ح بابطال حكم القران
الاية افادت عدم حجب ما ليس باخوة قطعا وعلى ان الاخوين ليستا
اخوة قطعا فان ذلك لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على غير ظاهره
دفعا للنسخ لكن دليل شيء منهما ليس بقاطع فان الاول فرع
ثبوت المفهوم والثانية فرع ان الجمع لا يطلق على اثنين وان ثبت
انه ليس حقيقة فالمجاز مما لا ينكر ولو سلم فيجب تقدير نص قد حضر
قطعا

٤١٣

قطعا ليكون النسخ به والا لكان الاجماع على خلاف القاطع فكان خطأ
وانه بط والاجماع لا ينسخ عند الاكثر كما لا ينسخ لنا لو نسخ بنص قاطع
او اجماع قاطع كان الاول خطأ وهو بط ولو نسخ بغيرهما كان ابعد من
الاول للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطأ ذلك الاجماع وكا
في الاول مع تقديم الاضعف على الاقوى قالوا اختلف الامة على قولين
فهو اجماع على ان المسألة اجتهادية يجوز الاخذ بكل منهما ثم يجوز الاجماع
على احد القولين كما مر فاذا اجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك
الاجماع وهو معنى النسخ واجيب بانا لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه
فلو سلم فلا يكون نسخا لان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني
٧ وقدم الا ان يحقق قبل انقطاع الوحي فانه يجوز ان ينسخ التلاوة لا الحكم وبالعكس
وهما معا ينسخان وخالف فيه بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز فان
جواز تلاوة الاية حكم من احكامها وما يدل عليه من الاحكام حكم اخر ولها
ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ احدهما كسائر الاحكام
البيانية ولنا ايض الوقوع وانه دليل الجواز اما التلاوة فقط فلما روي
انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وحكم ثابت
وان خصص بالاحصان واما الحكم فقط فكنسخ الاعتداد بالحول و
اللفظ مقرو واما هما معا فلما روي انه كان فيما انزل عشر رضعات محرمات

414

وقد نسخ تلاوته وحكمه وفيه تأمل قالوا التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه
مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية فالمنطوق
ومفهومه كذلك لا ينفك فالحكم والجواب منع ثبوت العالمية والمفهوم
فانا لسنا ممن نقول بهما ولو سلم فلا يلزم من نسخ احدهما دون الآخر الانفكاك
لان التلاوة امارة بالحكم ابتداء لا دواما اي يدل ثبوت التلاوة على
ثبوت الحكم ولا يدل دوامه على دوامه لذلك فان الحكم قد ثبت بها مرة
واحدة والتلاوة مكررا ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها
فهو نسخ للدوام وهو غير مدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول
بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم ان بينا التلازم بينهما ابتداء
ودواما قالوا ابقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع في
الجهل وهو قبيح فلا يقع من الله تعالى وايضا نزول فائدة القرآن لانحصار
فائدته في افادة مدلوله فاذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام
الذي لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن الجواب لا نم انه ايقاع في الجهل
وانما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا لان المجتهد
يعلم بالدليل والمقلد يرجع اليه فينتفي الجهل ولا يزول فائدة القرآن لجواز
كونه معجزا في الفصاحة لفظه وفي اناله الثواب ويجوز نسخ التكليف بتكليف
اخف او مساو اتفاقا كنسخ ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثنين
ونسخ

415

ونسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وهل يجوز بالاشق فالجمهور
على جوازه ومنعه قوم لنا ما تقدم من انه لم تعتبر المصلحة فواضح وان
اعتبرت فلعل المصلحة في الاشق وايضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع كعاشورا
اي لنسخ صوم عاشورا برمضان اي بشهر رمضان وصوم شهر اشق
من صوم يوم واحد ومنه ان الحبس في البيوت كما هو قوله تعالى على الزاني
فنسخ بالحد من الجلد والرجم وانه اثقل قالوا انتقالهم الى الاشق ابعد من المصلحة
فلا يجوز واجيب اولا بالنقض باصل التكليف فانه نقل من البراءة الاصلية
الى ما هو اثقل فينبغي انه لا يجوز وثانيا المنع انه ابعد من المصلحة اذ ربما
علم الله ان المصلحة في الانقل بعد الاخف اكثر كما ينقلهم من الصحة الى السقم
ومن القوة الى الضعف ومن الشباب الى الهرم قالوا يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم واجيب بالمنع من عموم التخفيف
واليسر والعسر في الايتين ولو سلم فانه مجاز من باب تسمية الشيء باسم
غايته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فان التكليف يسمى تخفيفا ويسرا
باعتبار ان عاقبته تخفيف الحساب وتكثير الثواب قالوا ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها فيجب الاخف لانه الخير او المساوي لانه
المثل والاشق ليس بخير والامثل واجيب بانه خير باعتبار الثواب ولعل
الثواب فيه اكثر لقوله عم اجرك بقدر نصيبك ولقول الطبيب للمريض

416

الجوع خير لك قد اختلف في جواز النسخ بلا بدل والمراد بالبدل حكم اخر متعلق بذلك
الفعل سواء كان تكليفا او لا والمختار انه يجوز بلا بدل ومنعه قوم لنا انه لا استحالة
عقلا بان يكون المصلحة في النسخ بلا بدل ولنا ايضا انه لو لم يجز لم يقع وقد وقع
كاية الصدقة حيث نسخت بلا بدل ولنسخ وجوب الامساك بعد النوم عن
المباشرة بلا بدل وقالوا ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
ولا يتصور كونه خيرا منها الا بحكم خير من حكمها وليس الخلاف في اللفظ اعما الخلاف
في الحكم ولا حكم ولا دلالة عليه في الاية الحكم سلمنا ان المراد نأت بخير منها لكن لا نم لزوم
ان يكون ذلك الحكم بدلا عنه لو كان الحكم الثاني متعلقا بما يتعلق به الاول وهو
مم سلمنا لكن ما ذكرتم دليل على عدم الوقوع فاين دليل عدم الجواز الذي هو محل
النزاع ويجوز النسخ مع قيد التأبيد في الكلام ان كان قيدا في الفعل مثل ان
يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان قيدا للوجوب وبيانا
لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان كان نصا مثل الصوم واجب مستمرا ابدا
لم يقبل خلافه ولا قبل لنا انه لا يريد في دلالته على جزئيات الزمان على دلالة
قولهم صم غدا على صوم غد وقد سوانه قابل للنسخ فاذا جاز ذلك مع قوة
النصوصية فيما بيننا وله هذا مع ظهوره واحتماله انه لا بيننا وله اولى
بالجواز ولا تناقض اشارة الى الجواب عن دليل الخصم تقريره ان التأبيد معناه
الدوام والنسخ يقطعه فكان تناقضا فلم يجز على الله تعالى وتقرير الجواب
لانه

لكنه عام يقبل التخصيص فلعله خصص بما ينسخ الى بدل سلمنا م

417

لا نم التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل الابد وعدم ابدية التكليف به كما
لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك
الزمان كامس والحاصل ان ايجاب الدوام انما يناقضه عدم ايجاب الدوام
لا عدم دوام الايجاب وكالتخصيص اشارة الى النقض الاجمالي على الدليل
المذكور بانه لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يصح تخصيص ابدا وذلك ان العموم
يدل على شمول الحكم بجميع الافراد والتخصيص يناقضه فلو لم يجز نسخ الحكم
المقيد بالتأبيد لم يجز التخصيص وكما جاز التخصيص مع ظهوره في شمول
الافراد فليجز النسخ مع ظهوره في الدوام فانه يرجع الى التخصيص في
الازمان كما ان التخصيص في الافراد وليس للمخالفين وفي بعض النسخ
للمخالف اي للفرق المخالفة في هذه المسائل ما يعتد به كما عرفت
المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد لما فرغ من المبادي والادلة
السمعية شرع في الاجتهاد والتقليد والاجتهاد في اللغة بذل الجهد
وهو المشقة وفي الاصطلاح ملكة هي كيفية راسخة في النفس سميت
ملكة والا سميت حالا الكيفية ان اختصت بذوات الانفس سميت
كيفية نفسانية وان كانت راسخة في النفس سميت ملكة والا سميت
حالا فقوله ملكة اشعار بان الاجتهاد من الهيآت الراسخة حتى انه لو استنبط
احد حكما شرعيا من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى مجتهدا حتى تصير تلك الهيئة

راسخة فاذا صارت راسخة فيه فهو مجتهد سوا استنبط اولا ولهذا قال
يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل ولم يقل يستنبط
وقيد الحكم بالشرعي ليخرج غير الشرعي من الحسي والعقلي واللام للجنس
دون الاستغراق فدخل اجتهاد المتجزي كامر وقيد الشرعي بالفرعي ليخرج
غير الفرعي والاصل هٰهنا ما يبتني عليه الشيء وهو عندنا كامر الكتاب
والسنه والاجماع ودليل العقل وخرج بهذا القيد استنباط الاحكام
الشرعية الفرعية من غيرها كالاستنباط من القياس فانه ليس من الاجتهاد
في شيء فقوله من الاصل متعلق بالاستنباط كما ان قوله فعلا او قوة
قريبة منه متعلق به اي باستنباط بالفعل او بالقوة القريبة منه
لا البعيدة فانه ليس من الاجتهاد في شيء ولا حاجة الى هذا التعميم لكن
قوله ملكة يقتدر بها عليه كامر لكن صرح به لئلا يتوهم من لفظ الاستنباط
الاستنباط بالفعل هنا وانت خبير بان هذا الحد يتناول ملكة
الاستنباط في القطعيات والظنيات مع استفراغ الوسع وعدم
ملكة القصر في الظنيات فالاولى ان يقال ملكة يقتدر بها على تحصيل
الظن بحكم شرعي فرعي من الاصل على وجه يجد من نفسه الخروج من حد
التقصير العلامة عرفه في النهاية بانه طلب استفراغ الوسع في طلب
الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب
التقصير

التقصير خرج عنه بقوله في طلب الظن استفراغ الوسع في طلب القطع
فانه لا يسمى اجتهادا وخرج بقوله بشيء من الاحكام الشرعية عن
الحسيات والعقليات فانه خارج عن مقصودنا وخرج بالقيد الاخير
سعي المقصر ومظانه سعي المجتهد اذ ليس المراد باستفراغ الوسع
السعي في جميع الاوقات فانه لا يتيسر بل بحيث يصير خارجا عن حد التقصير
الحاجبي عرفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي
ووافقه العلامة في التهذيب والمراد بالاستفراغ بذل تمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد وخرج بقيد الفقيه استفراغ غير الفقيه
وسعه والقيدان الاخيران قد مرت فوائدهما ويراد بالفقيه من مارس
الفن وتهيأ للاستنباط اذ لا اجتهاد ويقال له العامي بعيد عن
الاستنباط وينتقضان طردا بالمستفرغ وسعه العاجز عن
الاستنباط بالمستفرغ وسعه في الشرعيات غير الفرعيات وعكسا
بالقادر على الاستنباط الذي لم يستنبط قط مع انه مجتهد كما ظهر
من تعريفنا المصرح واما التقليد فهو العمل بقول الغير من غير حجة
كاخذ كل من العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع
الى النبي صلى الله عليه واله والى الامام عليه السلام تقليدا وكذا الى الاجماع وكذا رجوع
العامي للمفتي ورجوع القاضي للعدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة

فيها فقول الرسول بالمعجز وقول الامام بالنص من الكتاب في قوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم واولوا الامر هم
الائمة عليهم السلام على ما مر وبالنص من السنة وذلك كثير واجماع الفرقة
المحقة وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك
تقليدا كما يسمى في عرف الفقهاء اخذ العامي بقول المفتي وهو المجتهد تقليدا
فلا مشاحة فيه لكن الاصوليين على الاول ولم يتعرض قدس سره
لتعريفه ايماء الى ان البحث عنه ليس مقصودا بالذات بل لكونه مقابلا
للاجتهاد بوجه ما فانحصر مقاصد الفن في المبادي والادلة السمعية
والاجتهاد والترجيح اذا تمهد هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان المجتهد
اذا حصل له مدارك بعض الاحكام دون غيرها فهل له ان يجتهد فيه ام
بل يلزم ان يكون مجتهدا مطلقا يكون عنده جميع ما يحتاج اليه في جميع
المسائل من الادلة واختار المص الاول فقال والتجزي جايز لرواية
الصدوق ابي جعفر محمد بن بابويه قدس سره في كتاب من لا يحضره
الفقيه عن ابيه رضي الله عنه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى
عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن عايذ عن ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال
عن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام انه قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى
اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه
بينكم

بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه ورواه الشيخ ابو جعفر الطوسي
قدس سره عن ابي خديجة بسند اخر وفي ابي خديجة قول الا ان الصدوق
قدس سره ادعى صحة ما نقله في كتاب من لا يحضره الفقيه ولفرض
المساواة اي مساواة من حصل مدارك بعض الاحكام مع من حصل
مدارك كل الاحكام في الاطلاع على دلايل الحكم فلا فرق بينهما لا سيما
بعد ترتيب الادلة وضم كل دليل الى جنسه والنقص عن المجتهد المطلق
غير قادح كالعالم والاعلم جواب سؤال تقريره ان فرض المساواة
باطل كيف لا والمجتهد المتجزي ناقص بالنسبة الى المجتهد المطلق لانه
لا يطلع على ما اطلع عليه المطلق وتقرير الجواب ان نقصه عن المطلق
لا يقدح في اجتهاده في ذلك البعض لفرض تساويهما فيما يتوقف عليه
بعض المسايل وعلمه يقتضي اجتهاده كما لا يقدح بعض العالم عن الاعلم
في العمل بمقتضى اجتهاده بل يجب عليه بقوله ولا يجوز العدول الى قول
الاعلم مع ثبوت الفرق بينهما فلو اثر الفرق هناك لاثر هنا ولم يقل به
احد منا وتوهم الدور باطل كان بعض من الناس توهم الدور في القول
بتجزي الاجتهاد فاشار اليه المص وحكم ببطلانه وتقرير الدور ان صحة
اجتهاد المتجزي في مسئلة استحباب السورة موقوفة على صحة اجتهاده
في مسئلة تجزي الاجتهاد وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على

٤٢٢

صحة اجتهاده فى تجزى الاجتهاد فتجزى الاجتهاد بطريق التامل كما ذكره
المص فى الحاشية وفيه نظر لانا لا نسلم ان صحة اجتهاد المتجزى فى مسئلة
استحباب السورة مثلا موقوفة على صحة اجتهاده فى مسئلة تجزى
الاجتهاد ولو سلم فلا نسلم ان صحة اجتهاده فى هذه المسئلة موقوفة
على صحة اجتهاده فى تجزى الاجتهاد وكيف والتوقف فرع المغايرة
ولا مغايرة بينهما الا ان يراد بالصحة فى قوله موقوفة على صحة اجتهاده
فى مسئلة تجزى الاجتهاد الامكان الوقوعى وبالصحة الاخرى الامكان
الذاتى فتغايرا وتوقف الاول على الثانية لكن لزوم الدور موقوف
على انعكاس التوقف بالاعتبار الذى كان فى الاصل وهو ممنوع فلا يلزم
الدور لازم لا محيص عنه لان تجزى الاجتهاد ليس امرا متفقا عليه بل مختلف
فيه فالاجتهاد فى تجزى الاجتهاد موقوف على جواز الاجتهاد وجواز
تجزى الاجتهاد لما كان مختلفا فيه كان العلم به موقوفا على الاجتهاد
فى تجزى الاجتهاد وهو مح اجاب عنه المص ره فقال والاجتهاد
المختلف فى تجزيه هو الاجتهاد فى الفروع وح نقول ان اردتم
بقولكم موقوف على جواز تجزى الاجتهاد ولما كان مختلفا فيه قيداه
مم لان تجزى الاجتهاد المختلف فيه هو تجزى الاجتهاد فى الفروع
وان اردتم به تجزى الاجتهاد فى الفروع فمم بل الامر بالعكس والاولى
الاصل

ولعله لاجل ورود هذه الانظار امر بالتامل ثم لما كان لذلك التوهم ان يعود و يقول الدور لم

ان

٤٢٣

ان نقول لزوم الدور ابتداء على الوجه الذى قررناه اخرا ونجعل قول المص والاجتهاد
المختلف فى تجزيه اه وجها بالبطلان لكن على هذا ينبغى ان يكون مكان
الواو اذا ونحوها **فصل** اختلفت فى ان النبى صلى الله عليه واله كان
له ان يجتهد فيما لم يكن فيه نص ام لا فمنعه قوم من المخالفين وجوزه اخرون
والاماميون اتفقوا على المنع ولهذا قال المص ره احكام النبى صلى الله عليه واله
ليست عن اجتهاد باجماعنا ولقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحى يوحى واعترض عليه بوجهين احدهما ان الظاهر رد ما كانوا
يقولون فى القران انه افتراه وفيه نظر لان فعل النبى ص فى قوة النكره
فى سياق الكلام للنفى وكما ان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم فكذا
الفعل المنفى يفيد العموم والتخصيص بما ذكره المعترض يحتاج الى
مخصص والاصل عدمه فلا يصرف القران عن ظاهره بل لابد لذلك
من وحى وللاشارة الى ضعف هذا الوجه لم يتعرض للجواب عنه
وثانيهما انه لو سلم العموم فلا نم انه ينفى الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا
بالاجتهاد لم يكن نطقا عن الهوى بل كان نقولا عن وحى يوحى واجاب عنه
المص فقال والوحى اليه ان يجتهد لا يجعل ما ينطق به وحيا وكيف
يكون وحيا وما هو الا كاجتهادنا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار
على ما زعموا وان كان هذا وحيا ولم يقل به احد ولعلمه بعصمته عن الخطا

يجتهد

٤٢٤

فاحكامه قطعيه لا اجتهادية فكما انه ص اذا اخبرنا بحكم من احكام الشرع
يكون قاطعين بانه بحكم الله تعالى لعلمنا بعصمته فهو ايضا قاطع فى كل
احكامه لعلمه بانه معصوم واذا كان الامر كذلك لا يكون مجتهدا فى شئ
من احكامه لان المجتهد لا يكون قاطعا فيما ادى اليه اجتهاده فهذا وجوه
وهو كونه قاطعا فى احكامه وجه ثالث يدل على عدم اجتهاده فى شئ
من احكامه لوجود ما يمنع الاجتهاد وهو كونه قاطعا فى احكامه وهذا
الحكم وهو القطع فى الاحكام لوجود العصمة يعم ساير المعصومين سلام
الله عليهم اجمعين ولا يختص برسول الله صلى الله عليه واله لورود النصوص
فى هذا المعنى وكانه قد مر ايماء الى هذا ذلك استدل المخالف بوجوه اشار
المص الى الجواب عنها احدها قوله تعالى عفى عنك لم اذنت لهم كناية
عن خطاه فى الاذن فان العفو من دواعيه ومثل ذلك لا يكون فيما علم
بالوحى واجاب عنه المص ره فقال واية العفو للطف ورحمة كرحمك
الله واصلحك الله وامثال ذلك لا عتاب حتى يدل على خطائه وثانيها
قوله تعالى وشاورهم فى الامر اى فى امر الحرب وفيما يصح ان يشاور فيه
امره بمشاورتهم ليتبع رايا من رايهم ارجح عنده واجاب عنه المص ره
فقال واية المشاورة فى غير المسائل الدينيه والا لكان مقلدا لهم
وايضا ليس الامر بالمشاورة ليتبع رايهم بل تطييبا لنفوسهم وتمهيدا

العطف

سنة

٤٢٥

سنة المشاورة وثالثها قوله تعالى فاذا استاذنوك لبعض شانهم فاذن لمن
شئت منهم وفيه دليل على ان بعض الاحكام مفوض الى رايه واجاب عنه
المص بانا نمنع كون الاذن حكما شرعيا بل من الامور العادية ولا يخفى جريان
هذا المنع فى الوجه الاول ولو سلم فالمشيئة تابعة لعلمه بصدقهم فكان
المعنى فاذن لمن علمت ان له عذرا ورابعها قوله صلى الله عليه واله لو استقبلت
من امرى ما استدبرت لما سقت الهدى اذ سوق الهدى حكم شرعى
اى لو علمت اولا ما علمت اخرا لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما عمل
بالراى واجاب عنه المص فقال والتخيير اولا فى سوق الهدى ثم ايحاء
فضل التمتع ممكن فلا دلالة فى الحديث المذكور على العمل بالراى وخامسها
قوله صلى الله عليه واله فى شان مكة عظمها الله تعالى لا يحل خلالها ولا
يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال النبى صلى الله عليه واله
الا الاذخر دل على تفويض الحكم اليه الى رايه حتى يطلق ابتداء ويستثنى
بالتماس عباس مع ظهور انه لم ينزل الوحى استثناء الوحى فى تلك اللحظة
الخفية فلم يظهر علاماته واجاب المص عنه فقال وكما شرع عنه الوحى باستثناء
الاذخر ممكن كما ان ايحاء فضل التمتع بعد التخيير فى سوق الهدى ممكن
وليس سرعة الوحى ابعد من سرعة الاجتهاد حتى يرجح الوحى ثم اشار
الى جواب اخر فقال وسبق سماع العباس استثناءه اى الاذخر منه ص

من الوحى من باب الكرم

محتمل فلا دلالة لهذا الحديث ايضا على العمل بالرأي وسادسها ان الاجتهاد
اكثر ثوابا لما فيه من المشقة وقال عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها والاكثر
ثوابا اولى وعلو درجته يقتضي ان لا يسقط عنه تحصيلا لمزيد الثواب
ولئلا يكون مختصا بفضيلة ليست له واجاب عنه المصنف بقوله ورب
فضيلة تترك لما فوقها كمرتبة المأمومية تترك لما فوقها وهو الامامة
ومرتبة التقليد تترك لمرتبة فوقها وهي الاجتهاد او تترك لغرض من
الاغراض كجمع ... قولهم لو كان وحيا لما اجتهد كالحكم لا ...
بالنقل من الكتب فيمكن ان يترك الاجتهاد المؤدي الى الظن ليحصل فضيلة
فوقها وهو الوحي المفيد لليقين او ليحصل غرض اخر **فصل** اتفق العلماء
على ان المصيب في العقليات واحد وانه لا اثم على المخطئين الا من كان نافيا
لملة الاسلام او ما يعلم كونه من الدين ضرورة فانه مخطئ اثم كافر اجتهد
او لم يجتهد خلافا للجاحظ فانه نفى الاثم على المجتهد في الاخرة ولكنه
يجري عليه في الدنيا احكام الكفار بخلاف المعاند فانه اثم كافر في
الدنيا والاخرة ووافقه العنبري وزاد عليه ان كل مجتهد في العقليات
مصيب فاذا اراد وقوع معتقده فغير معقول وان اراد عدم الاثم
فيبطل لنا نصوص الكتاب والسنة والاجماع قبل ظهور المخالف من غير
تفرقة بين المجتهد والمقلد حتى صار كانه من ضروريات الدين ولنا انه

ان

ان الله تعالى كلف العباد بالعلم ونصب عليه دليلا والا لكان تكليفا
بما لا يطاق واللازم باطل فالمخطئ له مقصر فيبقى في عهدة التكليف قالوا
تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق والثاني باطل كما مر اما
الاول فلان المعتقد بالذات هو الاجتهاد ولكونه من قبيل الافعال
دون الاعتقاد فانه من قبيل الصفات وما يؤدي اليه الاجتهاد ضروري
واعتقاد خلافه ممتنع الجواب لا نسلم ان ما يؤدي اليه الاجتهاد حصوله بعد
الاجتهاد ضروري انما يكون ضروريا اذا كانت مقدماته قطعية
روعي فيها شرائط البرهان وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان نقيض اعتقادهم
غير مقدور فان ذلك امتناع بشرط المحمول وهو لا ينافي الامكان
الذاتي ولا العادي فتكليفهم بالعلم بخلاف معتقدهم ليس من قبيل
التكليف بالممتنع الذاتي والعادي في شيء واما الشرعيات فان كانت
من الضروريات الدينية فالمصيب فيها واحد سواء كان من اصول
الدين كوجوب الاعتقاد بالمعاد الجسماني والثواب والعقاب والجنة
والنار او من فروع الدين كوجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج
وغير ذلك والمخالف فيها اثم كافر اجتهد او لم يجتهد وان لم يكن من
ضروريات الدين بل كانت مما يعلم بالنظر والاستدلال فان كانت من
الاصول الدينية كحجية الاجماع والتعبد بخبر الواحد وكون الامر للوجوب

والنهي للحظر فالمصيب فيها واحد ايضا والمخطئ ليس بكافر قطعا وهل هو
اثم فيه اشكال وان كانت من الفروع الدينية كوجوب السورة ووجوب
التسليم وكون اقل نصاب الذهب عشرين دينارا فان لم يكن فيها
قاطع ظنا فقد اختلف فيها فقال القاضي والجبائي كل مجتهد مصيب
بمعنى انه لا حكم معين لله تعالى فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد
فما ظنه كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقد قيل لله
فيها حكم والمصيب واحد ثم اختلفوا فقال بعضهم لله فيها حكم
ولم ينصب عليه دليلا انما هو وقع عليه اتفاقا كالدفين يصاب وقال الاستاذ
ان دليله ظني فمن ظفر به فهو مصيب وقال بشر المريسي وابو بكر الاصم
دليله قطعي والمخطئ اثم ونقل عن ابي حنيفة والشافعي ومالك
واحمد التخطئة والتصويب وان كان فيها قاطع فان قصر في طلبه
كان اثما والا فلا وهل هو مخطئ فيه ايضا الخلاف فالواجبات الدينية
التي ليست من الضروريات الدينية مطلقا فيها الخلاف في
التخطئة والتصويب وهذا تفصيل ما اجمله المصنف وقال المشهور
عدم التصويب واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول بقوله لشيوع
تخطئة السلف بعضهم بعضا بلا نكر فلو كان كل مجتهد مصيب
لانكروا على المخطئ والى الثاني بقوله لما روي ان للمصيب اجرين اجر

المشقة

تخطئة بدان كس دور كردن
مشتق از تخطي است نه از خطا
تخطي كردن
... نسبت دادن

المشقة واجر الاصابة للحق وللمخطئ اجر واحد هو اجر المشقة وحدها ولما
روي ان الحكم حكمان حكم الله وحكم الشيطان فمن اخطأ فقد حكم حكم الشيطان
فلو كان كل مجتهد مصيبا لكان الحكم حكم الله ولم يكن فيها حكم الشيطان
والى الثالث بلزوم اجتماع النقيضين اي لو كان كل مجتهد مصيبا
لاجتمع النقيضان لانه اذا ظن حكما قطع بان الحكم في حقه ولا شك
ان استمرار القطع مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه
الرجوع عنه الى ذلك الغير فيكون عالما به ما دام ظانا له فيكون ظانا
عالما بشيء واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان
واورد عليه انا لا نسلم ان استمرار القطع مشروط ببقاء الظن فلذلك لو
ظن غيره وجب الرجوع عنه قلنا نعم ولكن لا يلزم الرجوع عن القطع اذا تعلق
العلم بمتعلق الظن وقد يتبدل الظن بالعلم ولا يتبدل الحكم وهل القطع بالعمل
بموجبه بل القطع باتباع موجب العلم اولى من القطع باتباع موجب الظن
والحاصل انه يجوز ان يكون الظن علة موجبة للعلم ويكون بقاؤه بعلة اخرى
ولا يلزم ان يكون شرطا له حتى يلزم من بقاء العلم بقاؤه فيلزم اجتماع النقيضين
واجيب اولا بانا نقطع ببقاء الظن وعدم جزم مزيل له فانكاره مكابرة
وثانيا بانه لو لم يكن الظن مشروطا للعلم المذكور بل كان علة موجبة له لامتنع
ظن النقيض معه واللازم باطل اذ كثيرا ما نتذكر الظن الموجب للعلم ونظن النقيض

مما يتفرع على هذا الاصل الخلاف في جواز اقتداء من يعتقد وجوب السورة ... بمن لا يعتقد ... استحبابها ... المجتهد ... مع مخالفته لمعتقده

واما الملازمة فلانه يستحيل ظن نقيض ما علم موجبه مع تذكر ذلك الموجب
لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه اذ المفروض انه موجب نعم قد
يزول العلم عند الذهول عن الموجب وكونه موجبا وهذا الخلاف ما ينشأ
عنه الظن فانه قد ينتفي مع تذكر منشأه لانه ليس موجبا كالغيم الرطب
للمطر وهذا الجواب كما ترى مبنيا مبني على عدم التفرقة بين الوجود الاصلي
والوجود الظلي فان الوجود الاصل للعلة موجب لوجود المعلول الاصلي
الظلي فكن على بصيرة في هذا المقام فانه من مداحيض الاقدام ولما كان للخصم
ان يقول ما ذكرتم مشترك الالزام لان اجتماع النقيضين لازم على المذهبين
فيكون مردودا اذ يعلم به ان منشأ الفساد ليس خصوصية احد المذهبين
ولان لكم جوابا تذبون عن مذهبكم فهو جوابنا وان لم يعلم بعينه او نقول
لو صح هذا لبطل المذهبان وهو خلاف الاجماع بيان انه مشترك الالزام
ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فاذا ظن الوجوب وجب الفعل
قطعا واذا ظن الحرمة حرم الفعل قطعا ثم شرط القطع بقاء الظن
فيلزم القطع والظن ويجتمع النقيضان اشار الى الجواب عنه
فقال وليس لزوم اجتماع النقيضين مشتركا في المذهبين وذلك
لاختلاف المتعلق على القول بالتخطية فان الظن متعلق بتحريم النبيذ
مثلا والقطع متعلق بتحريم مخالفة هذا الظن فاختلف المتعلقان ولا

يجتمع

430

يجتمع النقيضان نعم اذا تبدل الظن زال الشرط بتحريم المخالفة لان العلم
يتعلق بان المظنون ما دام مظنونا يجب العمل به فاذا زال الظن فقد
زال شرط العمل به فقد انتفى العمل لوجوب العمل به في زمان زوال الظن و
ذلك كان حاصلا قبل زوال الظن والعلم بوجوب العمل عند بقائه باق
مستمر فان قيل هذا جاز في دليلكم فان الظن متعلق بكون الدليل دليلا
والعلم متعلق بثبوت مدلوله ما دام دليلا فاذا تبدل الظن الى ظن
نقيضه زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة قلنا ما ان لا يدفع اجتماع
النقيضين فان كونه دليلا ايضا حكم فقد علم اذ لو لم يعلم يجوز ان يكون
الذي يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل له الجزم لوجوب العمل بظنه
فقد اخطى في اعتقاد انه دليل فهذا حكم قد اخطى فيه المجتهد وان كان
حكما اعتقاديا لا عمليا فلا يكون كل مجتهد مصيبا فح يجتمع في كونه
دليلا الظن والعلم فيجتمع فيه النقيضان وتم الالزام والى الرابع بقوله
ولاستلزام اعتقاد كل منهما رجحان امارته تخطئة احدهما فيه لان
قولهما في المسئلة ان كانا او احدهما لا بدليل كان خطأ وان كان
بدليلين كان ترجح احدهما تعين للصحة وكان الاخر خطأ اذ لا يجوز
العمل بالمرجوح وان تساويا تساقطا وكان الحكم الوقف او التخيير
فان كانا في النصين مخطئين وان ترجح من الامارتين استلزم اعتقاد

431

كل منهما رجحان امارته تخطية احدهما فيه اي في ذلك الاعتقاد فالخطأ لازم
على التقادير كلها والبحث في الكل مجال اما في الاول والرابع فلان التخطية
لا تستلزم الخطأ واما الثاني فلجواز ان تكون الاصابة والخطأ باعتبار
استفراغ الوسع وعدمه واما في الثالث فلما مر ثم ظاهر هذا الكلام
يدل على تردده في هذه المسئلة والحق انها ليست بمحل التردد بل المصيب
واحد كما يظهر ايضا من طريق اهل البيت عليهم السلام والابحاث المذكورة
مندفعة بادنى تأمل قالوا لو كان المصيب واحدا فاما ان يوجب على المخطي
العمل بموجب ظنه مع القول ببقاء الحكم الذي في نفس الامر في حقه او
مع زواله والاول يستلزم ثبوت الحكمين في حقه وهما نقيضان والثاني
يستلزم ان يكون العمل بالحكم الخطأ واجبا وبالصواب حراما وانه مح
الجواب نختار الثاني ونمنع الاستحالة بدليل وقوعه فيما كان في المسئلة
نص او اجماع ولم يطلع عليه احد بعد الاجتهاد فانه يجب عليه مخالفته
للواقع مع الاتفاق على انه خطأ هذا مع الاختلاف اجدر قالوا قال
رسول الله صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم
ولو كان بعضهم مخطئا لم يكن متابعته هدى الجواب بعد تسليم السند
ان كونه ظلالا من وجه لا يمتنع كونه هدى من وجه آخر لانه قد فعل ما
يوجب عليه سواء كان مجتهدا او مقلدا فانه يجب العمل بالاجتهاد فيه للمجتهد

والمقلد

432

المجتهد
والمقلد ويلزم المعتزلة التخطئة عند تغير الرأي بسبق امر المقلد بكسر اللام
والمقلد بفتحها باتباع الخطأ وهو قبيح عقلا وهذا غير مختص بالمعتزلة
المخطئة بل يلزم كل من قال بالتخطية والتحسين والتقبيح العقليين وفيه
تأمل لان مثل هذا لازم على المصوبة ايضا فيما اظهر كذب الشاهدين
فان الحكم رجوع القاضي عن حكمه مع انه كان مامورا فتأمل كذا في الحاشية
ولعل وجه التأمل ان لهم ان يقولوا لا نفرق بين امارة الحكم وامارة الفتوى
في التصويب وللمعتزلة ان يقولوا القبيح عقلا هو الامر باتباع الخطأ
من حيث هو خطأ لا الامر باتباع الظن الذي ربما يكون خطأ والاول غير
لازم والثاني وان كان لازما لكنه غير قبيح وقد افاد المصنف انه مما
يتفرع على هذا الاصل الخلاف في جواز اقتداء من يعتقد وجوب
السورة مثلا بمن يعتقد استحبابها وجواز امضاء المجتهد حكم مجتهد
اخر مع مخالفته لمعتقده **فصل** في بيان شرايط الاجتهاد لا بد
لمن يجتهد في مسئلة من تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد فيها
من معرفة علوم العربية كاللغة والنحو والتصريف وعلم المعاني والبيان
ومعرفة الاصول ومعرفة الكلام ومعرفة شرايط البرهان ومعرفة
التفسير لا مطلقا بل تفسير الآيات المتعلقة بالاحكام وهي نحو
من خمسماية آية ولا بد ايضا من معرفة الحديث لا مطلقا بل الحديث

وجه التأمل ان هذا لازم على المصوبة ايضا فيما اظهر كذب الشاهدين فان الحكم رجوع عن حكم مع انه كان مامورا به فتأمل منه

433

434

المتعلق بالاحكام ولا يشترط حفظ الايات والاحاديث بل قدرته
على الرجوع اليها من مظانها والاخلاد الى اصل مصحح وروايتها عن
عدل باسناد متصل كذلك الى الامام والاحاديث المتعلقة بالاحكام
مظبوطة الان فى اربعة كتب كتاب الكافى وكتاب من لا يحضره الفقيه
وكتاب تهذيب الاحكام وكتاب الاستبصار ولا بد ايضا من
معرفة الرجال ليتميز بين الحديث الصحيح والحسن والموثق والضعيف
ومن ظن عدم الاجماع على خلافها اى خلاف المسئلة التى يجتهد فيها
وذلك انما يحصل بتتبع كتب الفقهاء واقاويلهم ليميز بين المسئلة
المجمع عليها والمختلف فيها ولا يخالف ما اجمعوا عليه ولا بد مع ذلك
من انس بلسان الفقهاء وربما قيل هذا هو الباعث على ادراج
الفقيه فى تعريف الاجتهاد كما فعله ابن الحاجب وغيره ولا بد ايضا
من قوة على رد الفرع الى الاصل وهى العمدة فى هذا الباب ولولاها
لما امكن الاجتهاد وان حصل باقى الشروط وهذا انما يحصل من
بالمناظرة مع الفقهاء وتتبع كتبهم واقاويلهم لاسيما كتبهم الاستدلالية
وهل يجب تكرار النظر بتكرر القضية الواحدة ام لا يجب فيه اقوال
والمختار عند المص انه لا يجب تكرار النظر بل يستصحب الحكم الذى
اداه اليه اجتهاده لانه وان بقى احتمال ان يوجد شئ آخر لم يطلع هو عليه
لكن

435

لكن الاصل عدمه فى الحاشية قال المحقق قدس سره اذا افتى المجتهد فى واقعة
وقعت بعينها فى وقت آخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه
احتاج الى الاستيناف فى النظر هذا كلامه ره ولا ريب انه احوط والتفصيل بمضى زمان
زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد اذ قد تزيد القوة
بمضى الازمنة وتكرر الممارسة والاطلاع فان مضى زمان زادت فيه القوة
بكثرة الممارسة والاطلاع كرر النظر والا فلا واجتهاد المجتهد الفاسق نافع
له لان العدالة لا تشترط فى الاجتهاد ولا لغيره لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنباء فتبينوا والمجتهد المتجزى اى الذى لم يستنبط المسائل المحتاج اليها
كلها وان تهيأ لها مقلد فيما لم يتجز فيه اذا ضاق وقته عن الاجتهاد
فيه والا اجتهد وتقليد المجتهد الافضل متعين عندنا لان الظن فى
جانبه اقوى واتباع اقوى الظنين واجب عقلا وهم مختلفون فى ذلك
فمنهم من قال يجب تقليد الافضل ومنهم من قال لا يجب بل يتخير وتمسكوا
بوجهين الاول انه قد علم ان المفضولين فى زمن الصحابة وغيرهم
كانوا يفتون وقد اشتهر عنهم ذلك وتكرر ولم ينكر احد فدل على انه
جائز وهذا فى غاية السقوط لانه قد اشتهر فى طريقنا انكار امير المؤمنين
وغيره من الائمة عليهم السلم على بعض الصحابة وبعض التابعين فتواهم
ولو سلم فلعل السكوت لغرض من الاغراض كما مر الثانى روايتهم عن

436

التعارض: مدیگر را ایستادگی کردن و برابر هم شدن — التکافوء: با یکدیگر برابر شدن

رسول الله صلى الله عليه وآله اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خرج
العوام لانهم المقتدون بقى معمولا به فى المجتهدين منهم من غير فصل والجواب
انه لم يرو هذا الحديث احد منا بل هو مختص بطريقهم ولو سلم فلعله مخصوص
بالاقتداء فى الصلوة جمعا بين الدليلين ويتخير المقلد مع ظن التساوى
منهم فى تقليد ايهم شاء كالمجتهد فانه مع التعارض بين الدليلين والتكافوء
بين الحكمين يتخير او يتوقف ذكره الشهيد فى قواعده وقيل بل الدليلان
ان يتساقطا ويرجع الى البراءة الاصلية لكن يشترط الامكان

فصل

فى بيان ما يقلد فيه لا خلاف فى انه يكفى التقليد فى الفروع الدينيه
انما الخلاف فى انه هل يكفى التقليد فى الاصول الدينية كما ذهب اليه
عبد الله العنبرى ام يجب النظر فيها كما ذهب اليه كثير او يحرم كما
ذهب اليه قوم آخرون فى الحاشية لا يخفى ان البحث فى هذه المسئلة
يؤول عند التحقيق الى ان الاصول هل يجب فيها القطع ام يكفى الظن
وهذه المسئلة من المشكلات فانا ان اوجبنا القطع منعنا التقليد
لعدم حصوله به وان اكتفينا بالظن فلا ريب فى حصوله بتقليد
من يوثق به والى هذا اشرنا بقولنا فى آخر هذا الفصل والى اشتراط
القطع يرجع الكلام انتهى فاذا اشترط القطع وجب النظر ولم يجز
التقليد لانه لا يفيد القطع وان لم يشترط جاز النظر الا ان يقوم دليل
على

هل يجب فى الاصول القطع ام يكفى الظن

437

على حرمته فيتعين التقليد للاول القائل بكفاية التقليد فى الاصول و
الثالث وهو القائل بتحريم النظر فيها لزوم الدور لو وجب النظر
لتوقف معرفة ايجاب الله النظر على معرفة ذاته ومعرفة ذاته موقوفة
على النظر المتوقف على ايجابه ولهما ايضا اكتفاؤه ص من الكفار بكلمتى
الشهادة بلا تكليف استدلال لايمانهم فلو وجب النظر فى الاصول لكلفهم
رسول الله صلى الله عليه وآله به ولم يكتف منهم بمجرد الاقرار بهما علم انه
لم يجب النظر ولهما ايضا قوله ع عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهم
بطريق التقليد لانهن لا يقدرن على النظر فلو وجب النظر لما امرهم
بالتزام دين العجائز اللاتى تعجز عنه فيجب الكف عنه ولهما ايضا نهيه
ص الصحابة عن الكلام فى مسئلة القدر روى انه خرج ع على اصحابه فرآهم
يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من
كان قبلكم لخوضهم فى هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فى هذا ابدا
وروى ايضا قال ع اذا ذكر القدر فامسكوا فلو كان النظر جائزا لما نهاهم
ع من النظر فى مسئلة القدر ولهما ايضا نقل الاستدلال عن شئ من
احدهم مسائل الاصول عن احد منهم اى من الصحابة وعدم امر احد منهم احدا به
اى بالاستدلال على الاصول كما نقل فى مسائل الفروع وهذا دليل على
عدم الوقوع وعدم الوقوع لو لم يدل على عدم الجواز فلا اقل من ان يدل

على عدم الوجوب وجواز الاكتفاء بالتقليد ولهما ايضا ان الاصول اغمض
ادلة من الفروع وذلك ان معظم ادلة الفروع هي الكتاب والسنة والاجماع
وهي مع كونها سهلة المأخذ مضبوطة في الكتب محفوظة في الصدور
لا خفاء باكثرها ترى ما فيها من الخلاف ولهذا جوز التقليد فيها وادلة
الاصول اكثرها مقدمات دقيقة لا يكاد يهتدي اليها الا واحد بعد واحد
واذا كان الامر كذلك فهي اولى بالتقليد من الفروع ولهما ايضا ان الشبهات
على ادلة الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الضلالة لجلاء الشبهات
الموردة عليها ودقة الاجوبة عنها ولهذا انحطت الشبهات ببال
كثير من الناس ولا يهتدي الى الجواب الا قليلا من الناس الا من خصه
الله من بينهم بذلك الاثر ولهذا ترى اكثر الناس ضلوا واضلوا عن سواء
السبيل والتقليد اسلم من النظر لانه طريق امن فوجب احتياطا او لو
وجب الاحتراز عن مظنة الضلالة اجماعا ولهما ايضا ان قول من يوثق
به كالنبي صلى الله عليه وآله والامام ع بل العدل العارف اوقع في
النفس مما يفيده هذه الدلائل المدونة في الكتب لانها مبنية على
مقدمات اكثرها نظريات واثباتها مشكل لتوجه ايرادات وشكوك
عليها لا يكاد يتقصى عنها الا من خصه الله سبحانه بذلك وقليل ما هم
ولا يطمئن نفس الناظر الا بدفع جميع تلك الايرادات والشكوك وقل

المدونة

من

من يتراى له ذلك وتقليد من يوثق به طريق سهل سالم تطمئن النفس
عنده فهو اولى ولهما ايضا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وهذا السؤال مطلق غير مقيد بالفروع فيشمل الامر بالسؤال
عن الاصول من غير فرق فلو كان النظر واجبا في الاصول لما امرهم بالسؤال
المطلق الشامل للفروع والاصول هذا وقد علمت عند تقرير هذه
الادلة ان بعضها يدل على تحريم النظر وبعضها يدل على عدم وجوبه وجواز
الاكتفاء بالتقليد والثاني وهو القائل بوجوب النظر وهو الحق ذم
التقليد في الكتاب المجيد منها قوله تعالى وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم
ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله
فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون
قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون
فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين ومنها قوله تعالى واذا
قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان
اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ومنها قوله تعالى قالوا اجئتنا
لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا فاتنا بما تعدنا ان كنت
من الصادقين قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب اتجادلونني
في اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا

اني معكم من المنتظرين وقد سمعت بعض ايات الله في شان التقليد واهله
فاستمع ما يتلى عليك من ايات الله في شان الظن واهله منها قوله تعالى
ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ومنها
قوله تعالى ما لهم به من علم وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل
الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ومنها قوله تعالى هل عندكم
من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون ومنها
قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ومنها قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومنها
قوله تعالى ان هم الا يظنون ومنها قوله تعالى ان نظن الا ظنا وما نحن
بمستيقنين وقد سمعت ايضا طرفا من ايات الله في شان الظن ولا
شبهة في ان العباد مكلفون بالمعرفة وهي لا تحصل بالتقليد لانه لا
يفيد الا الظن وقد علمت ان الظن لا يغني من الحق شيئا فهم مكلفون
بالعلم ان في بعض من الايات مرت تصريحا بانهم مكلفون بالعلم خرج
الفروع بالاجماع فتعين الاصول على اصلها وكيف لا تبقى الاصول
على اصلها وقد خص الله في كتابه العزيز الذي لا ياتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه الهداية والفلاح في الاخرة في اهل العلم واليقين
حيث قال عز من قائل والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك

وبالآخرة

وبالآخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فعلم ان غير
اهل اليقين على ضد من ذلك فوجب العلم فلا يتم الا بالنظر فوجب النظر ولهم
ايضا ايجاب النظر على النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
واذا كان النظر واجبا على النبي ص فالامة اولى بوجوب النظر عليهم او للتاسي
يعني ان منعت الاولوية فالتاسي به صلى الله عليه وآله على الامة واجب لقوله تعالى
ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وغير ذلك لكن في دلالة الاية على وجوب
النظر تامل نعم يعلم منه وجوب العلم ولو سلم فوجوب كلما امر به الرسول ص
وآله على الامة غير معلوم نعم يجب ذلك عليهم اذا لم يكن معلوم الاختصاص
لكن الظاهر ان هذا غير معلوم الاختصاص بل معلوم الاشتراك واصرح من
هذا في وجوب العلم على الامة قوله تعالى واعلموا ان فيكم رسول الله وقوله تعالى وان
كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون
الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها
الناس والحجارة اعدت للكافرين كلفهم في الاية الاولى بالعلم وفي الثانية بالنظر
وعلمهم طريقه واوعدهم النار على تركه ولا قائل بالفصل بين بعض الاصول
دون بعض فلولا وجوب العلم ووجوب النظر لما امرهم بالعلم وبالنظر او
اوعدهم النار بترك النظر ولهم ايضا الاجماع على وجوب العلم باصول الدين فبذلك المجمع

الاجماع

الاجماع

٤٤٢

عليه هو وجوب المعرفة بها لا وجوب العلم بها وفرق ما بينهما ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله ومن ثمة قال الحاجبى الاجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل العلم لوجوه اشار الى الاول بقوله لجواز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم والى الثانى بقوله واجتماع النقيضين عطفا على المضاف لا على المضاف اليه وذلك لانه لو افاد العلم لافاده بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فاذا قلد واحد فى الحدوث والاخر فى القدم كانا عالمين فيلزم حقيتهما وانه محال والى الثالث بقوله والخروج عن التقليد لان التقليد لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به ضروريا فلا بد ان يكون نظريا وح لا بد له من دليل والمفروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يكن تقليدا ولما فرغ المص عن تقرير ادلة المذاهب اشار الى الجواب عن ادلة المذهب الاول والثالث فقال مشيرا الى الجواب عن اولها بقوله ووجوب النظر عندنا عقلى لا شرعى فلا يتوقف النظر على ايجابه ولو سلم انه شرعى فمعرفة ايجابه موقوفة على معرفة ذاته باعتبار ما والتوقف على النظر هو معرفة ذاته بوجه اتم على ما هو المتعارف من الاتصاف بصفات الكمال والتنزه عن النقيصة والزوال ولو سلم فالنظر لا يتوقف على الجواز ان ينظروا ان لم يجب فان قيل فما الفرق بين المذهبين والنظر لا يتوقف على ايجابه على التقديرين قلنا الفرق واضح اذ على تقدير الوجوب

الشرعى

لا يحصل به العلم

٤٤٣

الشرعى لا يتحقق الوجوب الا بامر الله تعالى ولهذا قلنا لجواز ان لا ينظروا ان لم يجب وعلى تقدير الوجوب العقلى يتحقق الوجوب امر او لم يامر ولهذا اقتصرنا على قولنا فلا يتوقف النظر على ايجابه بوجوبه ثابت من غير امر الشارع والى الجواب عن ثانيها اشار بقوله والاكثر والاعتماد بالشهادتين اعتمادا على ما يشهد به عقولهم فانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا وان لم يكونوا قادرين على تفصيلها وتحريرها بالعبارات المصطلح عليها فى علم الكلام ودفع الشكوك الموردة عليها لان هذا شان العلماء المتبحرين والمط من العوام هو الدليل الاجمالى الذى يوجب الطمانينة ويحصل بايسر نظر انهم كانوا يعلمونه كما قال الاعرابى البعرة تدل على البعير والاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على اللطيف الخبير والى الجواب عن ثالثها بقوله ودين العجائز من كلام سفيان الثورى وليس حديثا فانه روى ان عمر بن عبيد المعتزلى قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز الذى هو خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله عباده الا المؤمن والكافر فسمع سفيان الثورى كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع

والاكتفاء

٤٤٣

٤٤٤

وما استند للعامة من قبل القواطع والى الجواب عن رابعها بقوله والنهى للصحابة عن الجدال فى مسئلة القدر لانهم لم يكونوا مكلفين بها ولا هم مهتدون اليها لا ان الجدال حرام ولو سلم فانما يكون حراما حيث كان يقينا ولما جاز بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقاب المحقة كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم واما الجدال بالحق لاظهار الحق وابطال الباطل فما مور به قال الله تعالى وجادلهم بالتى هى احسن وقال لا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن ولو سلم ان كل الجدال حرام فلا يلزم تحريم النظر لانه غير الجدال لان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدال منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد ارشدنا الى النظر والفكر ومدح اهله فى الكتاب العزيز فقال ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا والى الجواب بقوله وعدم التعصى اى عدم الاستدلال والالتزام بان يامر بعضهم بعضا بالاستدلال لو سلم فانما هو لوضوح الامر عندهم فى العقايد الدينية بمشاهدة الوحى وصفاء الاذهان مع قلة الشبه فى زمانهم وكثرتها

النظر به

النقل والالزام

٤٤٥

وكثرتها فى زماننا فيجتمع لنا بالتدريج ما حدث فى الاعصار الماضية مع مشاهدة الوحى وصفاء الاذهان واحتجنا الى النظر وتدوين الكلام لحفظ العقايد الدينية ودفع الشبهة عنها بخلاف الاحكام الفرعية الاجتهادية لانها خفية تتعارض فيها الامارات فاحتاجوا الى الكثار النظر والبحث والى الجواب عن سادسها بقوله واغمضيتم ما تطمئن به النفس ثم يعنى ان ما ذكرتم من ان الاصول اغمض ادلة من الفروع مسلم فى غير ما تطمئن به النفس واما فيه فمم يعنى ان ما ذكرتم فمم بل انما هى اى الاغمضية فيما يرد عليه الشبهة لا فى الاصل الدلايل لا يتم الا برد الشكوك والسنة الموردة عليها ولا تطمئن النفس الا به فلا وجه لمنع اغمضية ما تطمئن به النفس وتسليمها فيما يرد السنة والى الجواب عن سابعها بقوله والمظنة تجرى فى المقلد فيتسلسل يعنى ان ما ذكرتم من ان الشبهات كثيرة والنظر مظنة الوقوع فى الضلالة يوجب ان يحرم النظر على المقلد ايض فتقليده فيما يحتمل الحدد بان يحرم الاحتمال كذبه فان نظر المقلد فمم لما ذكرتم وان قلد غيره فالكلام فى مقلده مثل الكلام فيه او ينتهى الى ناظر ويلزم المحذور المذكور مع زيادة احتمال كذبه والى الجواب عن ثامنها بقوله والرجوع الى المعصوم فيما يصح الرجوع اليه من النقليات ليس تقليدا بل قبولا عن دليل والا وقعية فى غيره اى فى غير الرجوع الى المعصوم كالرجوع الى العادل العارف ممنوعة لاحتمال

ممنوعة

والرجوع الى المعصوم ليس تقليدا

٤٤٦

باسحها

الكذب والتزوير وان يعدوا الى الجواب عن شبهاتها بقوله والسوال المامور به في قوله تعالى واسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون انما هو عن بشرية الانبياء السابقين وكونهم رجالا لا غير بدليل ما قبله وهو قوله تعالى وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فلا دليل فيه على وجوب السوال عن الاصول والاكتفاء بالتقليد كما لا دليل فيه على وجوب السوال عن الفروع بل الامر بالسوال مقصور على السوال عن بشرية الانبياء السابقين وفيه ان السبب لا يخصص كما مر فالاولى ان يقال الامر بالسوال لا ينافي وجوب النظر ولا يوجب التقليد بل ربما كان السوال لتحصيل مقدمات الدليل المودي الى المطلوب كما ان القاضي اذا اشتبه عليه الحكم كان مامورا بالسوال عن العلماء لا لتقليدهم بل ارشدوه الى ما يحكم فيحكم عن دليل هذا ادلة الطرفين والبحث في اكثرها مجال كما عرفت والى اشتراط القطع يرجع الكلام فمن اوجب القطع اوجب النظر ومن لم يوجبه لم يوجبه كما مر واثباته اي اثبات القطع مشكل لتعارض الادلة وبالله الاعتصام في تحصيل المرام وقد تلونا عليك طرفا من ايات الله المفيدة للقطع باعتبار القطع في العقايد الدينيه بحيث لا يتطرق اليها شك ولا شبهة فلا تكن من الغافلين ولا من الذين اتخذوا آيات الله هزوا وكن من الذين اذا تليت عليهم ايات الله زادتهم ايمانا ولعل السر في اشتراط القطع

في

٤٤٧

في الاصول الدينيه والاعتقادات دون الفروع العمليات ان الفروع مشابكة لا يكاد تحصر في حد بل تزيد يوما فيوما بخلاف الاصول الدينيه الاعتقادية فانها قليل بالنسبة اليها وتحصيل القطع في الكل مشكل فلهذا اكتفي بالقطع في الاصول لانها اشرف منها لشرف موضوعها ولانها قد يستحق بها الثواب وحدها بدون العمل ولا يستحق الثواب بشيء من الاعمال الا بها ولانها مقصودة لانفسها بخلاف العمليات فانها مقصودة لغيرها وهو العمل ولانها لو لم يعتبر فيها العلم ففي اي شيء يعتبر العلم واي شيء احق واولى بان يعتبر فيه من الاصول والعقايد الدينيه التي هي اساس الشرع وبنيانه وهل البناء على الظن الذي لا يرتبط بالاشارة ارتباطا عقليا بل قد يحصل الامارة ولا يحصل الظن وقد يحصل ولا يبقى مع بقائها الا كالبناء على رماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد واما الاصول الفقهية فاعتبار القطع فيها مشكل جدا ولهذا تراهم يكتفون فيها بالظن

المنهج الخامس في الترجيحات

هذا هو المقصد الخامس من مقاصد الكتاب في الترجيحات

المنهج الخامس

الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا ويقال مجازا لاعتبار الرجحان وفي الاصطلاح تقديم امارة على امارة اخرى في العمل بمؤداها دون مؤدى غيرها واعلم ان ترجيح امارة على اخرى لا يتصور ههنا الا مع التعارض

٤٤٨

واقتران احدهما بما يقوى به على معارضها والا لكان تحكما لا ترجيحا وهذا التعريف يصدق على ما لم يكن معارض فان تقديم امارة على اخرى في العمل بمقتضاها لا تنحصر في صورة التعارض وعلى ما لا يقترن بما يقوى به على معارضها وهذا الاقتران هو سبب الترجيح في مصطلح القوم ولهذا عرفه الحاجبي بانه اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها واذا حصل الترجيح وجب العمل بها وهو تقديم اقوى الامارتين على اضعفهما ثم الدليلان اما قطعيان واما ظنيان واما احدهما قطعي والاخر ظني ولا تعارض في القطعيين لاستلزام ثبوت مدلوليهما لاجتماع النقيضين ولا في قطعي وظني لاضمحلال الظن عند القطع بالنقيض فثبت ان التعارض منحصر في الظنيين وهو يحتاج الى الترجيح والترجيح اما بين منقولين كنصين او معقولين كقياسين او بين منقول ومعقول كنص وقياس ولما بطل العمل بالقياس عندنا حصل الترجيح بين النقلين ولهذا اثبت الترجيح بينهما واعرض عن غيرهما فقال والترجيح بين النقلين اما بالسند وهو طريق ثبوته او المتن وهو باعتبار مرتبة دلالته او المدلول وهو الحكم كالاباحة والتحريم او بالامر الخارج عن ذلك كما سياتي فالسند اي الترجيح باعتبار السند لوجوه بالعلو وهو ان يكون عدد مراتب رواية اقل من الاخر والمراد به علو الاسناد وتحققه لان احتمال الغلط وغيره

قطعيين — نخ بدل

في — نخ

من

٤٤٩

من وجوه الخلل في ذي السند العالي اقل منه في غيره وكثرة الرواية وزيادة الثقة والفقاهة والعربية اي كون الراوي عربيا والفطنة وهي الفهم والورع هو التقوى وهو الامتثال بالاوامر والانتهاء عن النواهي مع الاتيان بالمندوبات والاجتناب عن المكروهات والضبط وكثرة المزكين واعدليتهم واعلميتهم بالرجال لان احتمال الغلط مع احد هذه الامور ابعد من احتمال الغلط مع عدمها وكما يرجح السند بالامور المذكورة يرجح بالمباشرة للقضية فتقدم رواية من باشر القضية على غيره كما قدم رواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله نكح ميمونة وهو محل على رواية بن عباس انه صلى الله عليه وآله نكحها وهو محرم لان ابا رافع كان هو السفير بينهما فهو اعلم بالقضية والمشافهة اي فيرجح الرواية بالمشافهة على الرواية من وراء الحجاب لرواية القاسم عن عايشة انها اعتقت بريرة وكان زوجها حرا فان عايشة كانت عمة القاسم وقد سمع منها مشافهة بخلاف الاسود فانه سمع من وراء الحجاب لقوله تعالى واذا سالتموهن فاسئلوهن من وراء حجاب والقرب اي وترجح الرواية بسبب القرب من المروي عنه على رواية من بعد عنه كما قدم رواية بن عمر انه صلى الله عليه وآله افرد الثلثة على رواية من روى انه ثنى لانه روى انه كان تحت ناقته حتى اني فاظن انه اعرف وترجح الرواية بالجزم من الراوي كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا على رواية من يقول اظنه قال كذا

واعليتهم — خ

هذه خلاصة — خ — ٣

450

ومجهوله

روايتر الجازم على رواية غيره والحفظ فيرجح رواية من يعتمد في روايته على
حفظ سماعه من الشيخ على رواية من يعتمد في روايته على كتابة مسموعه
فان الاشتباه في الحفظ اقل من الاشتباه في الخط ومخالطة العلماء
والتحمل بالغا وعدم الالتباس بضعيف اى وترجح الرواية بسبب
كل واحد من هذه الامور فان كل واحد منها من سبب الحفظ ما ليس في
ضده **فصل** ما مر من وجوه الترجيح بسبب السند واما المتن اى
اما الترجيح بحسب المتن فالمسند وهو الذى علم السلسلة باجمعها
يقدم على المرسل وهو الذى اسقط من آخر السلسلة واحدا فصاعدا
او كلها والمرسل على نوعين احدهما ان يقول رواه قال رسول الله صلى
الله عليه وآله كذا والاخر ان يقول روى عن رسول الله صلى الله عليه
عليه وآله كذا والاختلاف في ان المسند مقدم على النوع الاخر انما في الخلاف
في القسم الاول فالمشهور ان المسند مقدم عليه وقال بعضهم بالعكس
اذ الثقة لا يسند القول الى المعصوم ويستشهد به الامع القطع
بصدوره عنه واجاب العلامة رحمه الله بان قول الراوى قال
رسول الله صلى الله عليه وآله ان كان عن قطع دل على الجهل فان خبر الواحد
لا يفيد القطع فلا بد من حمله على معنى سمعته ورويته وامثالهما
ولا يخفى ان هذا الجواب لا يمشى الا فيما علم انه خبر احاد لا غير والمقروء

451

المشتبه

على الشيخ يقدم على المسموع منه هذا ظاهر العبارة لكن قد مر ان اعلى
المراتب السماع من الشيخ فاما ان يحمل على عينه فان فيه خلافا او يقال
معناه يقدم المقروء على الشيخ على المسموع من غيره بحضوره والحديث
المسموع من الاصل يعنى ان النبى صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام يقدم
على المنتهى اليه والحديث المؤكد يقدم على الحديث العادى عن التاكيد
والحقيقة تقدم على المجاز واقربه اى اقرب المجاز يقدم على ابعده مثلا لفظ
السبب المستعمل في المسبب يقدم على عكسه لان دلالة السبب على
مسببه اقوى من دلالة المسبب على سببه فهو اقرب واقلها اى اقل المجاز
يقدم على اكثره وهو ظاهر وهو اى المجاز يقدم على المشترك بناء على ان المجاز
خير من الاشتراك والخاص يقدم على العام لكون دلالة الخاص اقوى من
دلالة العام والعام غير المخصص يقدم عليه اى العام المخصص والحديث
الفصيح يقدم على غيره اى على غير الفصيح ولا يقدم الافصح عليه لان المتكلم
لا يجب ان يكون كلامه افصح بل ربما يختلف مراتب فصاحة الكلام و
العلامة في التهذيب رجح الافصح على الفصيح وللبحث فيه مجال والمنطوق
يقدم على المفهوم ومفهوم الموافقة يقدم على مفهوم المخالفة والمقتضاء
اى المنطوق الدال بالدلالة الاقتضاء يقدم على المنطوق الدال بالدلالة الاشارة
لان صدق الكلام اهم ومتضمن التعليل يقدم على عدمه لان اطمئنان النفس

452

على ما بمعناه

اكثر والحديث المنقول بلفظه يقدم الحديث الذى نقل بمعناه قال الشيخ
اذا كان الراوى للمعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح والمحقق ارتضى
كلام الشيخ بخلاف العلامة والعام المخصص يقدم على الخاص اما اولا لان
تقديم الخاص على العام لكون دلالته اقوى من دلالة العام وما ثانيا وبل صار
اضعف من العام المخصص فلا يقدم على العام بل العام يقدم عليه
فصل ما مر كان ترجيحا بحسب السند والمتن واما المدلول اى اما ترجيح
المدلول فالتحريم يقدم على الاباحة لان هذا لدفع الضرر وهذا لجلب النفع
ودفع الضرر عند العقلاء اهم من جلب النفع والاثبات يقدم على النفى
نحو خبر بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة ولم يصل وذلك لان غفلة
الانسان عن الفعل كثير ولانه ثبت زايدا ولانه للتاسيس والنافى قد
يبنى على الاصل وقيل المثبت مساوى للنافى فانه لو قدر تقدمه لكان مقررا
للاصل وهو بعيد ولو قدر متاخرا كان تاسيسا فيحصل التعارض وما
تضمن درء الحد يقدم على الموجب له لما فيه من اليسر ونفى الحرج الذى قد علم
لسوق الشارع اليه وما تضمن الفسق يقدم على عدمه اى على ما تضمن عدمه
لم يتعرض لترجيح الناقل على المقرر كما ذهب اليه الاكثر لتعارض ادلة الجانبين
فالتوقف اسلم والعلامة وافق الاكثر والشيخ رجح المقرر فتم الترجيح
باعتبار السند والمتن والمدلول واما الخارج اى ما الترجيح بالاعتبار

العنق

453



الورود

نحو المرافق يحتمل التقية قلنا يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل لمصلحة

الامر الخارج عنها فالحديث المعتضد بغيره يقدم على عديمه اى عديم المعتضد
بغيره وما عاضده دليل اظهر يقدم على ما عاضده دليل ظاهر ويكون سبب
الفرق ويقدم على غيره وما عمل به الاعلمون يقدم على ما عمل به العالمون
واذا تعارض دليلان ما ولان يقدم ما دليل تاويله ارجح على ما دليل تاويله
راجح ولم يتعرض لترجيح ما خالف مضمونه العامة على ما وافقه كما فعل الشيخ
اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما عن قول العامة
لان الترجيح بمجرد ذلك مشكل وقال المحقق ان حجة الشيخ في ذلك
رواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد
مع ان المفيد وغيره قد طعنوا في تلك الرواية ثم قال فان احتج بان الابعد المخالف
للعامة لا يحتمل الا الفتوى بخلافها الامام فان قلت فينسد باب العمل
بالاحاديث قلنا انما يصار الى ذلك عند التعارض لا مطلقا هذا خلاصة
كلام المحقق وهو بالتامل حقيق والرواية التى ذكرها وان كانت غير
صحيحة السند الا انها مشهورة بين الاصحاب فيمكن الاحتجاج بها
ان لم نشترط القطع في الاصول كما هو الاظهر في الحاشية ويؤيد
هذا ان الشيخ رحمه الله كثيرا ما يرجح الاحاديث بمخالفتها للعامة
لورود روايات دالة على انهم عليهم السلم كانوا يفتون بالتقية وان محمد
ابن يعقوب الكليني رضى الله عنه قال في خطبة كتاب الكافى فاعلم يا اخى



٣٥٢٧

ارشدک الله انه لا یسع احدا تمییز شی مما اختلفت الروایة فیه بخو
العلمآء علیهم برایه الا علی ما اطلقه العالم ع بقوله اعرضوه علی کتاب
الله فما وافق کتاب الله عزوجل فخذوه وما خالف کتاب الله فردوه
وقوله علیه السلم دعوا ما وافق القوم فان الرشد فی خلافهم وقوله
علیه السلم خذوا بالمجمع علیه فان المجمع علیه لا ریب فیه انتهی وقد دل
علیه ایضا قوله تعالی قل تعالوا الی کلمة سواء بیننا وبینکم وترک
الترجیحات مما مر من وجوه الترجیح مثنی وثلاث ورباع فصاعدا
فاتبع منها الاقوی والزم ما هو اقرب الی التقوی فان تعارض
دلیلان فی ان احدهما یفید الحل والاخر الحرمة فاعمل بما یفید الحرمة و
اترک الاخر واذا تعارضا فی ان احدهما یفید طهارة شیء کالخمر والاخر
یفید نجاستها فاعمل بما یفید النجاسة وان کان خلاف الاصل فان فیه
التقوی وقد قال عزوجل وتزودوا فان خیر الزاد التقوی والحمد لله
علی تمامه وصلی الله علی محمد سید رسله وانبیائه وعترته الطاهرین
والحمد لله رب العالمین حمدا کثیرا ابدا مخلدا سرمدا الی یوم الدین وقع
الفراغ منه یوم الثلثا سابع شهر ربیع الاول
من الهجرة النبویة علی مهاجرها افضل الصلوة
واکمل التحیة فی مشهد سید الشهدا
وخامس آل العبا علیه من الله التحیة
والثنا

وترک المرجحات

